PROBLEMELE FUNDAMENTALE ALE FENOMENOLOGIEI

Publicarea acestei cărți a fost sprijinită
de Goethe–Institut

MARTIN HEIDEGGER

PROBLEMELE FUNDAMENTALE ALE FENOMENOLOGIEI

Traducere din germană de
BOGDAN MINCĂ
și
SORIN LAVRIC

HUMANITAS
BUCUREȘTI

Această traducere apare sub egida
Societății Române de Fenomenologie

Coperta
IOANA DRAGOMIRESCU MARDARE

Descrierea CIP a Bibliotecii Naționale a României
HEIDEGGER, MARTIN
Problemele fundamentale ale fenomenologiei / Martin Heidegger; trad.: Bogdan Mincă, Sorin Lavric. – București: Humanitas, 2006
ISBN (10) 973-50-1434-3; ISBN (13) 978-973-50-1434-6

I. Mincă, Bogdan (trad.)
II. Lavric, Sorin (trad.)

14(100) Fenomenologie
165.62

MARTIN HEIDEGGER
DIE GRUNDPROBLEME DER PHÄNOMENOLOGIE
Dritte Auflage 1997

© Vittorio Klostermann GmbH, Frankfurt am Main, 1975

© HUMANITAS, 2006, pentru prezenta versiune românească

EDITURA HUMANITAS
Piața Presei Libere 1, 013701 București, România
tel. 021/317 18 19, fax 021/317 18 24
www.humanitas.ro
Comenzi CARTE PRIN POȘTĂ: tel. 021/311 23 30,
fax 021/313 50 35, C.P.C.E. — CP 14, București
e-mail: cpp@humanitas.ro
www.librariilehumanitas.ro

NOTA TRADUCĂTORILOR

Prezenta versiune românească are la bază textul german *Die Grundprobleme der Phänomenologie* (*Problemele fundamentale ale fenomenologiei*), publicat în volumul 24 al *Operelor complete* (*Gesamtausgabe*) la editura Vittorio Klostermann, Frankfurt/Main, în ediția a treia (1997) și editat de Friedrich-Wilhelm von Herrmann. Volumul a fost inclus, în cadrul *Operelor complete* germane, în secțiunea a doua, intitulată *Vorlesungen 1923–44 (Prelegeri 1923-1944)*. Merită menționat faptul că acest volum cu numărul 24 este cel care a deschis, în 1975, seria *Operelor complete* ale lui Martin Heidegger. Deoarece edițiile germane ale anumitor volume din *Opere complete* au fost revizuite în ultimii 30 de ani, am preferat să punem la baza traducerii noastre ultima ediție. Detalii cu privire la alcătuirea ediției germane pe baza manuscrisului și a altor stenograme ale prelegerii pot fi găsite în *Postfața editorului german*.

Am preluat pe marginea textului, în prezenta versiune românească, paginația originalului german. Indexurile și glosarul de la sfârșitul volumului (alcătuite de Bogdan Mincă) se raportează la această numerotare.

O parte considerabilă a acestei prelegeri constă din interpretări heideggeriene la numeroase pasaje din Kant, Aristotel, Suarez, Toma din Aquino, Hobbes, Descartes, Platon etc. În consecință, autorul citează abundent din acești autori, deseori intervenind în citatele respective cu

explicații și reformulări (și care sunt puse între paranteze drepte). Pe de-altă parte, Heidegger traduce și comentează în stilul propriu aceste citate, atunci când ele nu provin direct de la scriitori germani. Am decis prin urmare să nu mai apelăm, în versiunea noastră, la traducerile românești deja existente, ci să traducem noi traducerile lui Heidegger, astfel încât citatele traduse să se armonizeze cu interpretările autorului. Altfel, am fi fost siliți să modificăm sistematic traducerile deja existente.

Pe parcursul traducerii am consultat versiunea franceză a *Problemelor fundamentale ale fenomenologiei*, și anume: *Les problèmes fondamentaux de la phénoménologie*, trad. de Jean-François Courtine, Gallimard, Paris, 1985.

În ceea ce privește terminologia heideggeriană folosită în traducerea prelegerii de față, am preluat aproape în totalitate variantele de traducere stabilite de către Gabriel Liiceanu și Cătălin Cioabă în traducerea volumului *Ființă și timp* (București, Humanitas, 2003). Ambele texte, *Ființă și timp* (apărută în 1927) și *Problemele fundamentale ale fenomenologiei* (redactată în 1927), aparțin aceleiași perioade din gândirea lui Martin Heidegger și pun în joc aproximativ aceeași terminologie. Totuși, în câteva cazuri izolate, varianta noastră de traducere diferă de cea folosită în *Ființă și timp*. Cititorul are la dispoziție, la sfârșitul prezentului volum, un glosar de termeni german-român, cu ajutorul căruia poate stabili ușor concordanțele dintre cele două terminologii.

Dorim să aducem pe această cale mulțumirile noastre *Colegiului Noua Europă*, care, prin bunăvoința doamnei Marina Hasnaș, ne-a pus la dispoziție, luni de-a rândul, o încăpere în care am putut lucra în liniște la traducerea *Problemelor fundamentale ale fenomenologiei*.

*

Așa cum am spus mai sus, volumul de față a fost ales de Heidegger însuși în 1975 pentru a inaugura *Operele* sale *complete* la editura Klostermann. Care este motivul acestei preferințe? În postfața la *Ființă și timp* (vol. 2 din *Opere*), apărut nu cu mult timp după aceea (1977) la aceeași editură, Friedrich-Wilhelm von Herrmann, editorul *in chief* al *Operelor complete*, expune pe larg importanța *Problemelor fundamentale* pentru înțelegerea anvergurii proiectului heideggerian de repunere a întrebării cu privire la sensul ființei în genere din *Ființă și timp*. Ni se pare de aceea util să redăm *in extenso* pasajul cu pricina:

„Cu privire la titlul părții întâi din *Ființă și timp* (p. 55 în ediția Klostermann), cititorul poate găsi două note marginale ale lui Heidegger care merită întreaga sa atenție, de vreme ce îi oferă un indiciu despre piesa principală a celei de-a doua jumătăți a lui *Ființă și timp*, care nu a mai fost publicată în 1927.

« Interpretarea *Dasein*-ului pe linia temporalității » — primul element al acestui titlu — cuprinde, din punct de vedere tematic, primele două secțiuni ale părții întâi din *Ființă și timp* (*cf. Planul lucrării*, § 8). Iată ce scrie Heidegger pe marginea exemplarului său personal de la cabana din Todtnauberg: « *Doar acest lucru a fost realizat în acest fragment publicat.* » « Explicarea timpului ca orizont transcendental al întrebării privitoare la ființă » indică tematica celei de-a treia secțiuni a primei părți, intitulată « Timp și ființă » (și care urma să alcătuiască, corespunzător, cea de-a doua jumătate a lui *Ființă și timp*). Nota marginală a lui Heidegger cu privire la acest de-al doilea element al titlului este următoarea: « *Cf. În acest sens prelegerea de la Marburg din semestrul de vară 1927* ». Nu a fost așadar o simplă întâmplare faptul că Heidegger a ales această prelegere (*Problemele fundamentale*

ale fenomenologiei, vol. 24) ca volum inaugural al *Operelor* sale *complete*. Pe prima pagină a acestui volum este redată, ca notă de subsol, acea observație marginală a lui Heidegger care, în manuscris, se află chiar la început, în dreapta: « *Rescriere a secțiunii a treia din partea întâi a volumului* Ființă și timp. »

În *Wegmarken* (*Repere pe drumul gândirii*), vol. 9 al *Operelor complete*, cititorul întâlnește la p. 134 (ediția Klostermann) o altă notă marginală, care a fost preluată din exemplarul personal al lui Heidegger din *Vom Wesen des Grundes* („Despre esența temeiului"), și anume din prima ediție, 1929. Aici Heidegger trimite iar la conexiunea tematică dintre *Problemele fundamentale ale fenomenologiei* și cea de-a treia secțiune, „Timp și ființă": « *Locul prelegerii, în întregul ei, este* Ființă și timp, *partea întâi, secțiunea a treia „Timp și ființă"*. »

Astfel, totul este clar: atunci când Heidegger întâlnește, în propriile manuscrise și exemplare personale, tematica secțiunii a treia, el face referire — pentru sine, căci notele marginale sunt gândite în primul rând pentru sine — la prelegerea de la Marburg din semestrul de vară 1927 și *doar* la această prelegere. Nu numai *Problemele fundamentale ale fenomenologiei* trimit, prin acea referire expresă, la „Timp și ființă", dar și invers, prin însemnările făcute de mână în *Ființă și timp* și în „Despre esența temeiului", el trimite la rescrierea lui „Timp și ființă" în prelegerea cu pricina.

Cuvântul „rescriere" vrea să spună că ei îi precede o versiune *anterioară*. Prima versiune a secțiunii „Timp și ființă" se născuse după redactarea primei și celei de-a doua secțiuni. Așa cum Martin Heidegger mi-a spus în cadrul unei discuții pe care am avut-o cu el: la scurt timp după ce a redactat această primă versiune, a ars-o.

Secțiunea „Timp și ființă" urma să alcătuiască, în cadrul celei de-a doua jumătăți a lui *Ființă și timp* care nu

a mai ajuns să fie publicată, piesa principală: răspunsul dat întrebării fundamental-ontologice cu privire la sensul ființei în genere, pe temeiul interpretării existențial-temporale a *Dasein*-ului, așa cum fusese aceasta dusă la bun sfârșit în cele două precedente secțiuni. Odată cu *Problemele fundamentale ale fenomenologiei* avem așadar la dispoziție *desfășurarea tematicii „Timp și ființă"* (secțiune a cărei nepublicare a fost întotdeauna atât de regretată). Acest fapt rămâne valabil chiar dacă nu poate fi vorba decât de o a doua versiune, a cărei desfășurare sub formă de prelegere nu poate îmbrăca acea formă riguroasă pe care ar fi îmbrăcat-o în cadrul celei de-a doua jumătăți. Singurul lucru decisiv este următorul: în această prelegere întrebarea universală cu privire la ființă — în slujba căreia stă și analitica *Dasein*-ului — își primește răspunsul tot în perimetrul lucrării *Ființă și timp*."[1]

[1] Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, Vittorio Klostermann, Frankfurt/Main, 1977, *Postfața editorului german*, pp. 581–583.

PROBLEMELE FUNDAMENTALE ALE FENOMENOLOGIEI

CUPRINS

NOTA TRADUCĂTORILOR 5

INTRODUCERE

§ 1. Expunerea și împărțirea generală a temei 21
§ 2. Conceptul de filozofie. Filozofia și viziunea asupra lumii 26
§ 3. Filozofia ca știință despre ființă 36
§ 4. Cele patru teze despre ființă și problemele fundamentale ale fenomenologiei 42
§ 5. Caracterul metodic al ontologiei. Cele trei componente fundamentale ale metodei fenomenologice 48
§ 6. Schița prelegerii 55

PARTEA ÎNTÂI
Discutarea fenomenologic-critică a câtorva teze tradiționale despre ființă

CAPITOLUL ÎNTÂI
Teza lui Kant: ființa nu este un predicat real

§ 7. Conținutul tezei kantiene 59
§ 8. Analiza fenomenologică a clarificării date de Kant conceptelor de ființă și existență 83
a) Ființă (existență, simplă-prezență), poziție absolută și percepție 83

b) Perceperea, ceea-ce-este-perceput, starea-de-a-fi-perceput. Deosebirea dintre starea-de-a-fi-perceput și simpla-prezență a ceea ce este simplu-prezent 90
§ 9. Dovada privitoare la necesitatea de a formula în mod mai principial conținutul problematic al tezei și de a întemeia mai radical acest conținut ... 94
a) Psihologia, ca știință pozitivă, nu reușește să clarifice, din punct de vedere ontologic, percepția 94
b) Constituția de ființă a percepției. Intenționalitate și transcendență
c) Intenționalitatea și comprehensiunea ființei. ... 103
Starea de des-coperire (starea-de-a-fi-perceput) a ființării și starea de deschidere a ființei 122

CAPITOLUL DOI

Teza ontologiei medievale, de proveniență aristotelică: Constituției de ființă a ființării îi aparține faptul-de-a-fi-ceva (essentia) *și faptul-de-a-fi-simplu-prezent* (existentia)

§ 10. Conținutul tezei și modul tradițional de dezbatere a acesteia 137
a) Schițarea contextului tradițional al problemei deosebirii dintre *essentia* și *existentia* 137
b) Definirea preliminară a lui *esse* (*ens*), *essentia* și *existentia* în orizontul comprehensiunii antice și scolastice 146
c) Distincția dintre *essentia* și *existentia* în scolastică (Toma din Aquino, Duns Scotus, Suarez) 154
α) Doctrina tomistă despre *distinctio realis* dintre *essentia* și *existentia in ente creato* 158

β) Doctrina scotistă despre *distinctio modalis* (*formalis*) dintre *essentia* și *existentia in ente creato* 161
γ) Doctrina lui Suarez despre *distinctio sola rationis* dintre *essentia* și *existentia in ente creato* 162
§ 11. Clarificarea fenomenologică a problemei ce stă la baza celei de-a doua teze 170
a) Întrebarea cu privire la originea conceptelor de *essentia* și *existentia* 171
b) Recursul la atitudinea producătoare a *Dasein*-ului față de ființare, ca orizont implicit de comprehensiune a conceptelor de *essentia* și *existentia* 180
§ 12. Dovada faptului că maniera tradițională de a trata problema este insuficient fundamentată 190
a) Structura intențională și comprehensiunea ființei inerentă atitudinii producătoare 190
b) Corelația internă dintre ontologia antică (medievală) și cea kantiană 198
c) Necesitatea limitării și modificării celei de-a doua teze. Articularea fundamentală a ființei și diferența ontologică 202

CAPITOLUL TREI
Teza ontologiei moderne: Modurile fundamentale ale ființei sunt ființa naturii (res extensa) *și ființa spiritului* (res cogitans)

§ 13. Caracterizarea distincției ontologice dintre *res extensa* și *res cogitans* cu ajutorul concepției kantiene a problemei 205
a) Orientarea modernă spre subiect, al cărei motiv nu este unul fundamental-ontologic, rămâne prizoniera ontologiei tradiționale 206

b) Concepția lui Kant despre eu și natură (subiect și obiect) și determinația pe care o dă el subiectivității subiectului 210
α) *Personalitas transcendentalis* 210
β) *Personalitas psychologica* 215
γ) *Personalitas moralis* 219
c) Distincția ontologică a lui Kant între persoană și lucru. Constituția de ființă a persoanei ca scop în sine 228
§ 14. Critica fenomenologică a soluției kantiene și demonstrarea necesității unei problematizări de principiu 233
a) Considerație critică cu privire la interpretarea dată de Kant conceptului de *personalitas moralis*. Determinațiile ontologice ale persoanei morale evită întrebarea ontologică fundamentală cu privire la felul ei de a fi 234
b) Considerație critică cu privire la interpretarea pe care Kant o dă conceptului de *personalitas transcendentalis*. Kant demonstrează în mod negativ imposibilitatea unei interpretări ontologice a lui „eu gândesc". 236
c) Ființa în sensul de fapt-de-a-fi-produs, ca orizont de comprehensiune al persoanei înțelese ca substanță spirituală finită 244
§ 15. Problema principială a multiplicității modurilor de a fi și a unității conceptului de ființă în genere 255
a) O primă privire preliminară asupra constituției de existență a *Dasein*-ului. A porni de la relația subiect-obiect (*res cogitans – res extensa*) înseamnă a rata constituția existențială a faptului-de-a-fi-în-preajma ființării și comprehensiunea ființei inerentă lui 255

b) Dezvăluirea sinelui însoțește
comprehensiunea ființei proprie faptului
de a se îndrepta către ființare.
Comprehensiunea de sine factic-cotidiană
a *Dasein*-ului ca răsfrângere dinspre
lucrurile cu care el se preocupă 261
c) O interpretare mai radicală a intenționalității
în vederea clarificării comprehensiunii
de sine cotidiene. Faptul-de-a-fi-în-lume
ca fundament al intenționalității 266
α) Ustensil, contextul ustensilic și lume.
Faptul-de-a-fi-în-lume
și intramundaneitatea 268
β) Faptul-de-a-fi-în-vederea-a...
Faptul-de-a-fi-de-fiecare-dată-al-meu
ca temei al comprehensiunii de sine
inautentice și autentice 280
d) Consecințele pe care le are analiza
anterioară pentru problema directoare
a multiplicității modurilor ființei și
a unității conceptului de ființă 285

CAPITOLUL PATRU
Teza logicii:
Fiecare ființare poate fi abordată prin „este",
indiferent de ceea ce constituie de fiecare dată modul ei
de a fi. Ființa copulei.

§ 16. Schițarea problemei ontologice a copulei,
prin referire la câteva expuneri caracteristice
din cadrul istoriei logicii 293
a) Ființa în sensul lui „este" din enunț,
în cadrul gândirii legătoare (Aristotel) 293
b) Ființa copulei în orizontul faptului-de-a-fi-ceva
(*essentia*) la Th. Hobbes 298

c) Ființa copulei în orizontul faptului-de-a-fi-ceva (*essentia*) și al faptului-de-a-fi-efectiv (*existentia*) la J. St. Mill 312
d) Ființa copulei și teoria lui H. Lotze despre dubla judecată 322
e) Diferitele interpretări ale ființei copulei și lipsa unei puneri radicale a problemei 326
§ 17. Ființa drept copulă și problema fenomenologică a enunțului 331
a) Incertitudinea fenomenului enunțului și insuficiența circumscrierii lui 331
b) Prezentarea fenomenologică a câtorva structuri esențiale ale enunțului. Raportarea intențională a enunțului și fundarea ei în faptul-de-a-fi-în-lume 334
c) Enunțul ca punere în evidență de tip determinant și care împărtășește ceva, și „este"-le copulei. Starea-de-a-fi-dezvăluit a ființării în ființa ei și diferențierea comprehensiunii ființei ca presupoziție ontologică a „este"-lui indistinct al enunțului 340
§ 18. Adevărul enunțului, ideea adevărului în genere și relația ei cu conceptul de ființă 345
a) Faptul-de-a-fi-adevărat al enunțului ca dezvăluire. Des-coperirea și deschiderea ca moduri ale dezvăluirii 345
b) Structura intențională a dezvăluirii. Felul de a fi existențial al adevărului. Starea-de-a-fi-dezvăluit ca determinație a ființei ființării 350
c) Starea-de-a-fi-dezvăluit a faptului-de-a-fi-ceva și a efectivității în „este"-le din enunț. Felul de a fi existențial al adevărului și respingerea greșitelor interpretări subiectiviste 352

d) Felul de a fi existențial al adevărului
și întrebarea ontologică fundamentală
privitoare la ființa în genere 359

PARTEA A DOUA
Întrebarea ontologică fundamentală privitoare la sensul ființei în genere. Structurile fundamentale și modurile fundamentale ale ființei

CAPITOLUL ÎNTÂI
Problema diferenței ontologice

§ 19. Timp și temporalitate 370
a) Orientare istorică cu privire la conceptul
tradițional de timp și caracterizarea
comprehensiunii comune a timpului
ce stă la baza acestui concept 373
α) Planul tratatului lui Aristotel
despre timp 375
β) Explicitarea conceptului aristotelic
de timp 383
b) Înțelegerea comună a timpului și
regresul către timpul originar 411
α) Felul de a fi al folosirii ceasului.
„Acum", „apoi" și „adineauri"
ca autoexplicitări ale atitudinii
de prezentizare, așteptare și păstrare 413
β) Momentele structurale ale timpului
exprimat: semnificativitatea, databilitatea,
întinderea, caracterul public 419
γ) Timpul exprimat își are originea în
temporalitatea existențială. Caracterul ecstatic și
de orizont al temporalității 425
δ) Momentele structurale ale timpului înțeles
ca succesiune de „acum"-uri își are originea
în temporalitatea ecstatică-de orizont.

Felul de a fi al căderii ca temei al acoperirii timpului originar 430
§ 20. Temporalitate și temporalitate [a ființei] 441
a) Înțelegerea ca determinație fundamentală a faptului-de-a-fi-în-lume 441
b) Înțelegere existențială, înțelegere a ființei, proiect al ființei 448
c) Interpretarea temporală a înțelegerii existențiale autentice și inautentice 459
d) Temporalitatea înțelegerii menirii funcționale și totalitatea menirilor funcționale (lume) 467
e) Fapt-de-a-fi-în-lume, transcendență și temporalitate. Schemele de orizont ale temporalității ecstatice 473
§ 21. Temporalitate [a ființei] și ființă 486
a) Interpretarea temporală (*temporal*) a ființei ca fapt-de-a-fi-la-îndemână. *Praesentia* ca schemă de orizont a ecstazei prezentizării 488
b) Interpretarea kantiană a ființei și problematica temporală (*temporal*) 503
§ 22. Ființă și ființare. Diferența ontologică 512
a) Temporalitate, temporalitate [a ființei] și diferență ontologică 512
b) Temporalitate și obiectualizare a ființării (știință pozitivă) și ființă (filozofie) 515
c) Temporalitate [a ființei] și *a priori*-ul ființei. Metoda fenomenologică a ontologiei 521

POSTFAȚA EDITORULUI GERMAN 531
INDEX DE NUME 535
INDEX AL EXPRESIILOR ELINE 538
INDEX AL EXPRESIILOR LATINE 541
GLOSAR GERMAN-ROMÂN 546

§ 1. Expunerea și împărțirea generală a temei

Prelegerea[2] de față are drept sarcină să pună și să elaboreze *problemele fundamentale ale fenomenologiei* și totodată să le apropie parțial de o soluție. Conceptul fenomenologiei trebuie să iasă la iveală din acel ceva pe care fenomenologia și-l alege drept temă precum și din modul în care ea își cercetează obiectul. Intenția considerațiilor de față vizează *conținutul de fapt* și *sistematica internă* a problemelor fundamentale. Scopul este lămurirea acelorași probleme plecând tocmai de la temeiul lor.

Dar acest lucru înseamnă deopotrivă și ceva negativ: noi nu vrem să aflăm din punct de vedere istoric care este natura acestei orientări moderne în filozofie, orientare ce poartă numele de fenomenologie. Noi nu ne ocupăm cu fenomenologia, ci cu acel ceva cu care ea însăși se ocupă. Pe de altă parte, nu vrem să luăm pur și simplu la cunoștință această remarcă, pentru a putea apoi să relatăm cum că fenomenologia se ocupă cu cutare sau cutare lucru, ci prelegerea noastră se ocupă chiar cu aceste lucruri, iar dumneavoastră trebuie să luați parte la această îndeletnicire, respectiv să învățați să luați parte la ea. Nu este vorba aici de a cunoaște filozofie, ci de a putea să filozofezi. Și tocmai către acest lucru ar trebui să ne conducă o introducere în problemele fundamentale ale fenomenologiei.

---

[2] Rescriere a secțiunii a treia din partea întâi a volumului *Ființă și timp*.

Dar cu problemele fundamentale cum rămâne? Va trebui oare să acceptăm cu inima deschisă că acele lucruri care vor fi supuse examinării sunt într-adevăr cele ce constituie problemele fundamentale în cauză? Cum ajungem noi oare la aceste probleme fundamentale? Nu de-a dreptul, ci printr-un ocol, cu alte cuvinte printr-o *expunere a anumitor probleme particulare*. Trecând prin acestea, vom ajunge la problemele fundamentale și le vom determina propriul context sistematic. În urma înțelegerii
[2] problemelor fundamentale va reieși în ce măsură filozofia, tocmai datorită acestor probleme, trebuie să aibă cu necesitate statut de știință.

În consecință, prelegerea se împarte în *trei părți*. Pentru început, le vom caracteriza în linii mari prin următoarea împărțire:

1. Întrebări fenomenologice concrete, cu rol de îndrumare către problemele fundamentale;

2. Problemele fundamentale ale fenomenologiei prezentate în sistematica lor și în întemeierea lor;

3. Modul științific de tratare a acestor probleme și ideea de fenomenologie.

Drumul considerațiilor de față pornește de la anumite probleme particulare și ajunge la problemele fundamentale. Astfel se naște întrebarea: cum să obținem *punctul de plecare* al acestor considerații, cum să alegem fiecare problemă în parte și cum să le dăm un contur? Să țină oare totul de întâmplare și de bunul nostru plac? Pentru ca aceste probleme particulare să nu pară a fi fost „pescuite" la voia întâmplării, este nevoie de o observație introductivă care să ne îndrume către ele.

S-ar putea crede că modul cel mai simplu și mai sigur de a obține aceste probleme particulare, concrete și fenomenologice, este să le deducem din conceptul de fenomenologie: potrivit esenței sale, fenomenologia ar fi cutare și cutare lucru — de unde ar rezulta că în sarcina ei ar cădea un lucru sau altul. Dar, mai întâi, trebuie să

fie obținut conceptul de fenomenologie. Prin urmare, această cale este impracticabilă. Numai că, pentru circumscrierea problemelor concrete, nu avem nevoie, în cele din urmă, de un concept al fenomenologiei care să fie univoc și totodată întemeiat din toate punctele de vedere. În lipsa unui asemenea concept ar fi suficient să ne orientăm către ceea ce se înțelege astăzi sub numele de „fenomenologie". Atâta doar că, în cadrul cercetării fenomenologice, întâlnim iarăși felurite determinații ale esenței și sarcinilor ei. Dar chiar dacă deosebirile existente în privința determinării esenței fenomenologiei ar putea fi nivelate într-o unanimitate a opiniilor, este îndoielnic dacă un concept de fenomenologie astfel obținut, adică un concept, așa-zicând, mediu, ne-ar putea oferi o orientare cu privire la problemele concrete ce urmează a fi alese. Dacă ar fi astfel, atunci ar trebui să fie ac- [3]
ceptat faptul că, astăzi, cercetarea fenomenologică a reușit să pătrundă în centrul problematicii filozofice și că și-a modulat propria esență după posibilitățile acestei problematici. Dar, așa cum vom vedea, nu acesta e cazul — și nu este într-o măsură atât de mare, încât una din intențiile de căpătâi ale prelegerii ar fi tocmai aceea de a arăta că cercetarea fenomenologică, înțeleasă în tendința ei de bază, nu poate să fie decât înțelegerea mai expresă și mai radicală a ideii de filozofie științifică, așa cum s-a concretizat ea, din Antichitate și până la Hegel, prin încercări mereu noi și totuși strânse laolaltă într-o unitate.

Până acum, chiar și în interiorul fenomenologiei, fenomenologia însăși a fost înțeleasă ca o pre-știință filozofică, ce pregătește terenul disciplinelor filozofice propriu-zise, anume logica, etica, estetica și filozofia religiei. Numai că, determinând fenomenologia ca prestiință, acceptăm statul tradițional al disciplinelor filozofice, fără a ne întreba dacă nu cumva, tocmai prin intermediul fenomenologiei, acest statut al disciplinelor filozofice tradiționale este pus sub semnul întrebării, ba chiar

zdruncinat, — și dacă nu cumva fenomenologia aduce cu sine posibilitatea ca filozofia să facă pasul înapoi către acel loc de unde a început manifestarea sa sub forma acestor discipline. Astfel, filozofia, pornind de la răspunsurile esențiale ale tradiției sale măreț, preia această tradiție, privind-o în tendințele ei fundamentale și aducând-o astfel la viață. Noi afirmăm: fenomenologia nu este o știință filozofică printre altele, și nici măcar pre-știința celorlalte științe; termenul *fenomenologie* este numele *metodei filozofiei științifice în genere.*

Lămurirea ideii de fenomenologie are aceeași semnificație ca și expunerea conceptului de filozofie științifică. Dar afirmând aceasta, nu am obținut încă, din punct de vedere al conținutului, o determinație a ceea ce înseamnă fenomenologia, ba chiar nu putem întrezări nicidecum, din cele spuse, cum anume se aplică o asemenea meto-
[4] dă. În schimb, ne dăm seama că trebuie să renunțăm la a ne mai orienta după una sau alta din direcțiile fenomenologice ale prezentului, tot astfel cum înțelegem de ce e nevoie să renunțăm la această orientare.

Nu vom deduce problemele fenomenologice concrete plecând de la un concept de fenomenologie care să fi fost prestabilit în chip dogmatic, ci, dimpotrivă, ne vom lăsa purtați spre el prin intermediul unei expuneri preliminare, cu un caracter mai general, al conceptului de filozofie științifică în genere. Vom face această expunere urmând în chip tacit tendințele fundamentale ale filozofiei apusene, așa cum s-au conturat ele din Antichitate până la Hegel.

În perioada timpurie a Antichității, φιλοσοφία era totuna cu știința în genere. Mai târziu, din filozofie s-au desprins filozofii particulare, adică științe particulare, ca de pildă medicina și matematica. De atunci, φιλοσοφία avea să desemneze acea știință ce stă la baza tuturor celorlalte științe particulare și care totodată le cuprinde. Filozofia devine știința prin excelență. O regăsim tot mai

mult ca știință primă și supremă sau, cum se obișnuia să se spună în timpul idealismului german, ca știință absolută. Și dacă ea înseamnă într-adevăr acest lucru, atunci expresia „filozofie științifică" este un pleonasm. El vrea să spună: știință absolută științifică. Așadar, e îndeajuns să spunem: filozofie. Filozofia înseamnă: știință pur și simplu. Totuși, de ce adăugăm cuvântului „filozofie" atributul „științifică" ? Căci o știință, ba chiar știința absolută, nu poate fi, potrivit înțelesului ei, decât științifică. Am folosit pentru început sintagma de „filozofie științifică" deoarece astăzi sunt în vigoare diferite concepții cu privire la filozofie, care nu doar îi pun în primejdie caracterul de știință propriu-zisă, dar chiar îl neagă. Aceste concepții despre filozofie nu sunt de ieri sau de azi, ci, de când există filozofia ca știință, ele au însoțit dezvoltarea filozofiei științifice. Potrivit acestui mod de a concepe filozofia, ea nu trebuie să fie, în primă instanță și în chip precumpănitor, o știință teoretică, ci ea trebuie [5]
să ghideze în mod practic concepția noastră despre lucruri și despre legăturile dintre acestea, precum și atitudinea noastră în raport cu ele; totodată, ea trebuie să dea regulile pe care trebuie să le urmeze interpretarea existenței noastre și a sensului ei. Filozofia este o înțelepciune cu privire la lume și la viață, sau, cum se obișnuiește astăzi să se spună, filozofia trebuie să dea o viziune asupra lumii (*Weltanschauung*). În felul acesta, filozofia științifică poate fi deosebită de filozofia ce pune în joc o viziune asupra lumii.

Vom încerca să examinăm într-un mod mai pătrunzător această deosebire, pentru a hotărî dacă ea are îndreptățire să existe sau dacă ea trebuie să fie redusă la unul din acești doi termeni. Pe această cale, conceptul de filozofie se va lămuri și vom fi astfel în stare să justificăm de ce am ales tocmai acele probleme particulare ce urmează a fi tratate în cadrul primei părți a prelegerii. Cu acest prilej trebuie să ținem seama că expunerile privitoare la

conceptul de filozofie nu pot fi decât unele preliminare — preliminare nu numai în ceea ce privește întregul prelegerii, ci preliminare în genere. Căci conceptul de filozofie este cel mai propriu și mai înalt rezultat al filozofiei înseși. Tot astfel, întrebarea dacă filozofia în genere este sau nu posibilă nu poate primi un răspuns decisiv decât prin intermediul filozofiei.

§ 2. *Conceptul de filozofie. Filozofia și viziunea asupra lumii*

În cazul expunerii deosebirii dintre filozofia științifică și filozofia ce pune în joc o viziune asupra lumii, este de preferat să pornim de la ultimul concept, și anume mai întâi de la sintagma „viziune asupra lumii". Această expresie nu este o traducere a vreunui cuvânt din limba greacă sau latină. Un cuvânt precum κοσμοθεωρία nu este de găsit în limba greacă; sintagma *Weltanschauung* („viziune asupra lumii") este o creație specific germană, care a avut loc chiar în interiorul filozofiei. Ea apare mai întâi în *Critica facultății de judecare* a lui Kant, unde are o semnificație obișnuită: viziune asupra lumii
[6] în înțelesul de contemplare a lumii date prin simțuri, sau, cum spune Kant, a lui *mundus sensibilis*, așadar viziune asupra lumii ca simplă percepție a naturii în cel mai larg sens cu putință. Cu acest înțeles, cuvântul avea să fie folosit de Goethe și Alexander von Humboldt. Acest înțeles avea să se stingă în anii '30 ai secolului trecut, sub presiunea unei noi semnificații pe care romanticii, și mai ales Schelling, au dat-o expresiei „viziune asupra lumii". În *Einleitung zu dem Entwurf eines Systems der Naturphilosophie (Introducere la proiectul unui sistem de filozofie a naturii)* (1799), Schelling scrie: „Inteligența este productivă în două feluri: fie în chip orb și lipsit de conștiință, fie în chip liber și în mod conștient; ea este pro-

ductivă, dar lipsită de conștiință, în cadrul viziunii asupra lumii, în schimb este creatoare, cu ajutorul conștiinței, a unei lumi a ideilor".[3] Aici, viziunea asupra lumii nu este atribuită în mod direct domeniului contemplării sensibile, ci inteligenței, chiar dacă celei lipsite de conștiință. În plus, este subliniat elementul productivității, adică al formării autonome a intuiției. Astfel, cuvântul se apropie de semnificația pe care o știm noi azi, aceea de modalitate ce se desfășoară de la sine — productivă, dar totodată conștientă — de a surprinde și de a interpreta totalitatea ființării. Schelling vorbește despre un schematism al viziunii asupra lumii, adică de o formă schematizată pentru diferitele și posibilele viziuni despre lume, viziuni formate și apărute în chip factic. Intuiția lumii înțeleasă în acest mod nu mai are nevoie să fie pusă în slujba unei intenții teoretice și să fie realizată cu mijloacele științei teoretice. Hegel vorbește în a sa *Fenomenologie a spiritului* de o „viziune morală asupra lumii".[4] Görres folosește expresia „viziune poetică asupra lumii". Ranke vorbește de „viziunea religioasă și creștină asupra lumii". Uneori este vorba de o viziune democrată despre lume, alteori de una pesimistă, ba chiar și de una medievală. Schleiermacher scrie: „Știința noastră despre Dumnezeu se împlinește abia odată cu viziunea asupra lumii". Bismarck îi scrie odată logodnicei sale: „Cât de [7]
ciudate pot fi uneori viziunile oamenilor deștepți despre lume!". Enumerând aceste forme și posibilități ale viziunii asupra lumii, reiese cu claritate că din ele se desprinde nu numai o concepție despre legăturile existente între lucrurile naturii, dar totodată și o interpretare a sensului și scopului existenței umane, și prin asta și a istoriei. Viziunea asupra lumii include întotdeauna în sine și viziunea asupra vieții. Viziunea asupra lumii este rodul unei

[3] Schelling, WW (Schröter), vol. 2, p. 271.
[4] Hegel, WW (Glockner), vol. 2, pp. 461 și urm.

reflecții globale despre lume și despre existența umană, fenomen care, la rândul său, are loc în felurite moduri — la unii, în mod explicit și conștient, la alții, prin preluarea unei viziuni dominante asupra lumii. Fiecare om crește înlăuntrul unei asemenea viziuni și trăiește în elementul ei. Viziunea asupra lumii este determinată de mediul înconjurător: poporul, rasa, starea, treapta de evoluție a culturii. Fiecare viziune asupra lumii ce a fost formată într-un mod anume se încheagă pe baza unei viziuni naturale despre lume, pe baza unei mulțimi de concepții privitoare la lume și de determinații ale existenței umane, care sunt date de fiecare dată, într-un mod mai mult sau mai puțin pregnant, odată cu fiecare existență. Viziunea naturală asupra lumii trebuie să fie deosebită de cea formată în mod anume, cu alte cuvinte de acea viziune asupra lumii care este rodul formării (*Bildung*).

Viziunea asupra lumii nu poate fi treaba cunoașterii teoretice, nici din punct de vedere al originii ei și nici în privința folosirii ei. Ea nu este păstrată în memorie precum un bun al cunoașterii, ci este obiectul unei convingeri ce ține laolaltă totul, o convingere care determină direct (dar într-un mod mai mult sau mai puțin explicit) felul nostru de a fi și de a acționa. Potrivit sensului ei, viziunea asupra lumii se raportează de fiecare dată la existența cotidiană. Raportându-se la existența umană, viziunea asupra lumii o îndrumă și deopotrivă îi dă puterea de care are nevoie pentru a depăși un impas imediat. E totuna dacă viziunea asupra lumii este determinată de superstiții și prejudecăți sau dacă se sprijină numai pe cunoașterea și experiența științifică, sau chiar (și aceasta este regula) dacă ea este alcătuită dintr-un amestec de superstiție și cunoaștere, de prejudecată și reflecție — căci aceste variante nu-i modifică cu nimic esența.

[8] Să ne limităm la aceste remarci cu privire la trăsăturile caracteristice ale acelui ceva la care ne gândim atunci când folosim expresia „viziune asupra lumii". Așa cum

vom vedea în continuare, pentru a obține o definiție riguroasă, de fond, a viziunii asupra lumii, va trebui să urmăm o altă cale. Iată ce scrie Jaspers în a sa *Psychologie der Weltanschauungen (Psihologia viziunilor asupra lumii)*: „...atunci când vorbim despre viziuni asupra lumii, avem în vedere idei, tot ceea ce este ultim și total în om, atât în sens subiectiv, ca trăire, vigoare și mod de a gândi, cât și în sens obiectiv, ca lume configurată obiectual"[5]. Pentru a face deosebirea dintre filozofia viziunii asupra lumii și filozofia științifică, trebuie, întâi de toate, să vedem următorul lucru: potrivit sensului ei, viziunea asupra lumii este rodul existenței, de fiecare dată factică, a omului, în acord cu posibilitățile lui factice de a reflecta și de a lua atitudine, conturându-se astfel tocmai *pentru* această existență umană factică. Viziunea asupra lumii este acel ceva care, pornind de la existența factică și fiind împreună cu ea și pentru ea, există de fiecare dată în chip istoric. O viziune filozofică asupra lumii este una care trebuie formată și împărtășită celuilalt în mod anume, în mod explicit și oricum în mod precumpănitor cu ajutorul filozofiei, adică cu ajutorul unei speculații teoretice ce elimină interpretarea artistică și religioasă a lumii și a existenței umane. O asemenea viziune asupra lumii nu este un produs secundar al filozofiei, ci formarea acestei viziuni este scopul propriu-zis și esența filozofiei înseși. Filozofia este, potrivit conceptului ei, filozofie ce pune în joc o viziune asupra lumii. Faptul că filozofia tinde, sub forma cunoașterii teoretice a lumii, să acceadă la universalul lumii și la acel ceva ultim al existenței umane, cu alte cuvinte la „de unde"-le, „încotro"-ul și „pentru ce"-ul lumii și al vieții — tocmai acest fapt o deosebește atât de științele particulare, care întotdeauna au luat în considerare numai un anumit domeniu al lumii și existenței, cât și de

[5] K. Jaspers, *Psychologie der Weltanschauungen (Psihologia viziunilor asupra lumii)*, Berlin, 1925, ed. a 3-a, pp. 1 și urm.

atitudinea artistică și cea religioasă, care nu-și au temeiul în mod primar într-o atitudine teoretică. Că filozofia are drept țintă formarea unei viziuni asupra lumii pare a fi
[9] dincolo de orice îndoială. Această sarcină trebuie să moduleze esența și conceptul filozofiei. Filozofia pare a fi într-un mod atât de esențial „filozofie a viziunii asupra lumii", încât există înclinația de a respinge și această sintagmă, ca fiind una deja supraîncărcată cu semnificații. Iar a năzui să dobândești o filozofie care să fie pe deasupra și științifică nu poate fi decât rodul unei neînțelegeri. Căci, se spune, o viziune filozofică despre lume este firesc să fie una științifică. Prin asta se înțeleg următoarele: ea trebuie mai întâi să ia în seamă rezultatele la care au ajuns diversele științe pentru a le folosi apoi la construirea unei imagini despre lume și pentru interpretarea existenței; în al doilea rând, ea trebuie să fie științifică în măsura în care formează în mod riguros viziunea asupra lumii, conform regulilor gândirii științifice. Acest fel de a înțelege filozofia ca pe o formare, pe cale teoretică, a viziunii despre lume este într-o asemenea măsură un lucru de la sine înțeles, încât el ajunge să determine, în genere și în profunzime, conceptul de filozofie, prescriind astfel până și conștiinței obișnuite ce anume poate fi așteptat din partea filozofiei și ce anume trebuie să fie așteptat de la ea. În caz contrar, atunci când filozofia nu poate să ofere răspunsuri la întrebările ce țin de o viziune asupra lumii, ea este privită de conștiința obișnuită ca ceva insignifiant. Exigențele adresate filozofiei și atitudinile față de aceasta sunt dictate de către reprezentarea pe care oamenii și-o fac despre filozofie, văzând în ea formarea științifică a viziunii despre lume. Spre a ști dacă filozofia izbutește sau eșuează în îndeplinirea acestei sarcini, se obișnuiește a se recurge la istoria ei, în care se vede o dovadă indubitabilă a faptului că ea, filozofia, se ocupă, în planul cunoașterii, cu întrebările ultime: natură, suflet — adică libertatea și istoria omului —, Dumnezeu.

Dacă filozofia este o formare științifică a viziunii despre lume, atunci deosebirea dintre „filozofia științifică" și „filozofia viziunii asupra lumii" este anulată. Amândouă alcătuiesc deopotrivă esența filozofiei, astfel încât, în cele din urmă, accentul cade cu precădere pe sarcina de a contura o viziune asupra lumii. Aceasta *pare* a fi și opinia lui Kant, cel care a dat o nouă bază caracterului științific al filozofiei. Este îndeajuns să pomenim distincția pe care el [10] o face în introducerea la *Logică* între *filozofia potrivit conceptiei școlii* și *filozofia potrivit conceptiei lumii*.[6] Ne îndreptăm astfel atenția către o distincție kantiană ce a fost deseori și cu predilecție citată, o distincție care aparent poate servi ca dovadă a existenței unei deosebiri între filozofia științifică și filozofia viziunii asupra lumii, mai precis ca dovadă că până și Kant, interesat prin excelență de caracterul științific al filozofiei, înțelegea filozofia însăși ca filozofie a viziunii asupra lumii.

Filozofia potrivit *conceptiei școlii* sau, cum însuși Kant spune, filozofia în înțelesul ei scolastic, este după el doctrina despre abilitatea rațiunii, alcătuită la rândul ei din două părți: „mai întâi, o rezervă satisfăcătoare de cunoștințe ale rațiunii, provenite din concepte, iar în al doilea rând, o corelație sistematică a acestor cunoștințe sau o legătură a lor în cadrul ideii unui întreg". Aici Kant consideră că filozofiei în înțelesul ei scolastic îi aparține, pe de o parte, corelația dintre principiile formale ale gândirii și ale rațiunii în genere, iar pe de altă parte, expunerea și determinarea acelor concepte care stau, ca presupoziție necesară, la baza perceperii lumii, adică, pentru Kant, a naturii. Filozofia potrivit conceptiei școlii este întregul conceptelor fundamentale și a principiilor cunoașterii prin rațiune; aceste concepte și principii sunt formale și materiale.

[6] Kant, WW (Cassirer), vol. 8, pp. 342 și urm.

Concepția lumii despre filozofie sau, cum însuși Kant spune, filozofia în înțelesul ei cosmopolit (*weltbürgerlich*), este definită de către acesta astfel: „în ce privește filozofia potrivit concepției lumii (*in sensu cosmico*), ea mai poate fi numită și știința despre maxima supremă a folosirii rațiunii noastre, în măsura în care prin maximă se înțelege principiul intern al alegerii dintre diverse scopuri." Filozofia potrivit concepției lumii se ocupă cu acel ceva
[11] în vederea căruia întreaga folosire a rațiunii, inclusiv cea a filozofiei, este ceea ce este. „Căci filozofia în acest din urmă înțeles este chiar știința despre raportarea întregii folosiri a cunoașterii și a rațiunii la scopul ultim al rațiunii umane, cu alte cuvinte la acel scop suprem căruia i se subordonează toate celelalte scopuri și în care toate se întâlnesc spre a obține o unitate. Câmpul filozofiei în înțelesul ei cosmopolit poate fi conturat prin formularea următoarelor întrebări: 1) Ce pot să știu? 2) Ce trebuie să fac? 3) Ce-mi este îngăduit să sper? 4) Ce este omul?"[7] în fond, spune Kant, primele trei întrebări se concentrează în cea de-a patra: Ce este omul? Căci, odată ce am clarificat ce anume este omul, vom determina scopurile ultime ale rațiunii umane. La aceste scopuri, filozofia în înțelesul ei scolastic va trebui la rândul ei să se raporteze.

Este însă distincția kantiană dintre înțelesul scolastic și cel cosmopolit al filozofiei totuna cu deosebirea dintre filozofia științifică și cea a viziunii asupra lumii? Răspunsul este: da și nu. Da, în măsura în care Kant face în genere o distincție în interiorul conceptului de filozofie, punând în centru, pe temeiul acestei distincții, problemele ultime și întrebările-limită ale existenței umane. Nu, în măsura în care filozofia, potrivit concepției lumii, nu are sarcina de a forma o viziune asupra lumii în sensul caracterizat mai sus. În ultimă instanță, ceea ce Kant intenționa să facă, fără să fi ajuns a o spune explicit, — in-

[7] *Ibidem*; *cf. Critica rațiunii pure* B 833.

tenție proprie și filozofiei în înțelesul ei cosmopolit — nu era nimic altceva decât circumscrierea aprioric㠘i, în acest sens, ontologică a determinațiilor care aparțin esenței existenței umane și care determină și conceptul unei viziuni asupra lumii în genere.[8] Pentru Kant, determinația aprioric㠘, cea mai fundamentală, a esenței existenței umane se regăsește în propoziția: Omul este o ființare ce exis- [12]
tă ca scop al ei însuși.[9] Chiar și filozofia, potrivit concepției lumii, are de-a face, pentru Kant, cu determinații esențiale. Ea nu caută să dea o anumită interpretare factică lumii cunoscute în chip factic și vieții trăite în chip factic, ci se străduiește să circumscrie acel ceva care aparține lumii în genere, existenței umane în genere și prin aceasta unei viziuni asupra lumii în genere. Pentru Kant, filozofia potrivit concepției lumii are exact același caracter metodic ca și filozofia potrivit concepției școlii; însă Kant nu vede — și asta din motive pe care nu le vom analiza mai îndeaproape — corelația dintre acestea două. Mai exact spus, el nu vede fundamentul pe baza căruia celor două concepte li s-ar fi putut da un temei originar comun. Dar despre această chestiune vom vorbi mai târziu. Deocamdată, este clar faptul că acela care înțelege filozofia ca pe o formare științifică a viziunii asupra lumii nu poate să îl invoce pe Kant drept argument. În fond, Kant nu știa decât de filozofia ca știință.

Așa cum am văzut, viziunea asupra lumii începe și se dezvoltă, de fiecare dată, dintr-o existență umană factică potrivit posibilităților ei factice, și ea este ceea ce este de fiecare dată pentru această existență determinată; afirmând aceasta, nu trebuie să se înțeleagă că am susține în vreun fel un relativism al viziunilor despre lume. Ceea ce spune o viziune asupra lumii astfel formată poate fi redus la o seamă de propoziții și reguli ce se raportează, potrivit

[8] *Cf.* Kant, *Critica rațiunii pure* B 844.
[9] *Cf. ibidem*, B 868.

sensului lor, la o anumită lume, care este în mod real, precum și la o anume existență, care există în mod factic. Orice viziune asupra lumii și vieții „pune ceva", adică, ea însăși ființând, se raportează la ființare. Ea pune ființarea, ea este pozitivă. Viziunea asupra lumii aparține fiecărei existențe și, aidoma acesteia, este determinată de fiecare dată în chip factic-istoric. Viziunii asupra lumii îi este proprie această pozitivitate multiplă: viziunea este de fiecare dată înrădăcinată într-o existență umană ce este într-un fel sau altul; ea se raportează ca atare la lumea ființătoare; ea interpretează existența umană ce există în chip factic. Întrucât esenței viziunii asupra lumii și astfel și esenței formării viziunii asupra lumii în genere îi este proprie
[13] această pozitivitate, adică raportarea la ființare, la lumea ce este, la existența umană care este, tocmai de aceea formarea viziunii asupra lumii nu poate fi sarcina filozofiei — ceea ce nu exclude, ci, dimpotrivă, include faptul că filozofia este o formă originară (*Urform*), cu un statut aparte, a viziunii despre lume. Filozofia poate și pesemne trebuie să arate printre altele că esenței existenței umane îi este propriu ceva de genul viziunii asupra lumii. Filozofia poate și trebuie să precizeze ce anume constituie structura unei viziuni asupra lumii în genere. Dar ea nu va putea nicicând să formeze și să pună o anumită viziune despre lume. Potrivit esenței ei, filozofia nu este formare a viziunii asupra lumii, dar poate tocmai de aceea ea se află într-un raport elementar și principial cu orice formare a viziunii asupra lumii, chiar și cu o formare ne-teoretică, cu alte cuvinte factic-istorică.

Această teză, cum că formarea viziunii asupra lumii nu cade în sarcina filozofiei, are firește îndreptățire numai dacă admitem presupoziția că filozofia nu se raportează în chip pozitiv la o ființare sau alta, cu alte cuvinte punând-o pe aceasta. Dar oare o asemenea presupoziție, cum că filozofia nu se raportează pozitiv la ființare — așa cum procedează științele — se lasă ea justificată? Cu ce altceva

ar putea filozofia să se îndeletnicească, dacă nu cu ființarea, cu ceea ce este, precum și cu ființarea în întregul ei? Ceea ce nu este, este de bună seamă nimicul. Trebuie oare filozofia ca știință absolută să aibă drept temă nimicul? Ce ar mai putea fi în afară de natură, istorie, Dumnezeu, spațiu, număr? Despre toate acestea noi spunem, chiar dacă într-un sens ce diferă de la caz la caz, că *sunt*. Lor le dăm numele de ființări. Aflându-ne într-o relație fie teoretică, fie practică, cu ființarea, noi ne raportăm la ea. În afara acestei ființări *nu este nimic*. Probabil că în afara ființărilor pe care le-am enumerat adineauri nu mai *este* nici o altă ființare, dar poate că totuși mai *este dat* (*es gibt*) încă ceva, ceva care, ce-i drept, nu *este*, dar care totuși este *dat* într-un sens ce urmează a fi determinat. Mai mult, în ultimă instanță este dat ceva care *trebuie* să fie dat pentru ca noi să avem acces la ființarea ca ființare și pentru a putea să ne raportăm la ea, ceva care, ce-i drept, nu este, dar care trebuie să fie dat pentru ca noi să experimentăm și să înțelegem în genere ceva de genul ființării. Singurul mod în care putem să surprindem ființarea ca atare, ca ființare, este atunci când înțelegem ceva de felul *ființei*. Dacă nu am înțelege ce anume înseamnă efectivitatea (pe care totuși o înțelegem, deși în primă instanță într-un mod grosier și neconceptual), atunci ceea ce este efectiv ne-ar rămâne ascuns. Dacă nu am înțelege ce înseamnă realitatea, realul ne-ar rămâne inaccesibil. Dacă nu am înțelege ce înseamnă viața și viul, nu am fi în stare să ne raportăm la ceea ce este viu. Dacă nu am înțelege ce înseamnă existența și existențialitatea, nu am putea noi înșine să existăm ca existență umană. Dacă nu am înțelege ce înseamnă permanentul și permanența, nu am avea acces la relațiile geometrice și la raporturile dintre numere. Pentru a putea să ne raportăm în mod pozitiv la ceva efectiv, real, viu, existent și permanent, trebuie să înțelegem efectivitatea, realitatea, viul, existențialitatea și permanența. Pentru a putea să ne confruntăm cu [14]

o lume ce este, ca astfel să existăm în ea și să fim propria noastră existență, trebuie să înțelegem ființa. Trebuie să putem să înțelegem efectivitatea *înaintea* oricărei experiențe a ceea ce este efectiv. Această înțelegere a efectivității, respectiv a ființei în înțelesul cel mai larg, este într-un anumit sens *anterioară* experienței ființării. Înțelegerea prealabilă a ființei înaintea oricărei experiențe factice a ființării nu înseamnă, ce-i drept, că, pentru a experimenta teoretic sau practic ființarea, ar trebui mai întâi să avem un concept explicit al ființei. Noi trebuie să înțelegem ființa, ființă căreia nu ne mai este îngăduit să-i dăm numele de ființare, ființă care nu survine, ca ființare, printre celelalte ființări, dar care totuși trebuie să fie dată și chiar
[15] ne este dată în înțelegerea ființei, în comprehensiunea ei.

§ 3. Filozofia ca știință despre ființă

Teza noastră este următoarea: *ființa este singura și autentica temă a filozofiei.* Aceasta nu este o invenție a noastră, căci punerea acestei teme a avut loc odată cu începutul filozofiei în Antichitate și a dobândit forma cea mai grandioasă în logica lui Hegel. Acum, noi afirmăm pur și simplu că ființa este singura și autentica temă a filozofiei. În sens negativ, aceasta înseamnă: filozofia nu este *știința despre* ființare, ci despre *ființă*, sau, folosind termenul grecesc, ea este *ontologie*. Folosim acest termen în sensul cel mai cuprinzător cu putință și nu cu semnificația lui mai restrânsă, care este de găsit, de exemplu, în scolastică sau chiar în filozofia modernă, la Descartes și Leibniz.

Așadar, a expune problemele fundamentale ale fenomenologiei nu înseamnă nimic altceva decât a da un temei deplin tezei următoare: că filozofia este știința despre ființă precum și modul în care este filozofia această știință; or, aceasta nu înseamnă nimic altceva decât a vădi

posibilitatea și necesitatea științei absolute despre ființă și a-i demonstra caracterul propriu în chiar cursul cercetării. Filozofia este interpretarea teoretic-conceptuală a ființei, a structurii ei și a posibilităților ei. Filozofia este ontologică. În schimb, viziunea asupra lumii e o cunoaștere „punătoare" (*setzend*) a ființării și o atitudine „punătoare" în raport cu ființarea, așadar nu una ontologică, ci una ontică. Formarea viziunii asupra lumii cade în afara sferei de preocupări a filozofiei, nu pentru că filozofia s-ar afla într-un stadiu nedesăvârșit și nu ar reuși să dea întrebărilor privitoare la viziunea asupra lumii un răspuns univoc și universal convingător, ci pentru că, în mod principial, filozofia nu se raportează la ființare. Nu dintr-o lipsă se leapădă filozofia de sarcina formării viziunii despre lume, ci pentru că are privilegiul de a se ocupa cu acel ceva care trebuie *presupus* în chip esențial de către orice punere a ființării, inclusiv de către pune- [16]
rea proprie viziunii despre lume. Deosebirea dintre filozofia științifică și filozofia viziunii despre lume nu-și mai are rostul, și asta nu pentru că — așa cum se părea mai devreme — cea dintâi are drept ultim scop formarea unei viziuni despre lume, trebuind prin urmare să fie preluată de către filozofia viziunii despre lume, ci fiindcă conceptul unei filozofii a viziunii despre lume în genere este un pseudo-concept. Acesta aduce cu sine ideea că filozofia ca știință despre ființă ar trebui să presupună anumite luări de poziție și anumite puneri ale ființării. Conceptul de filozofie a viziunii asupra lumii este, chiar și atunci când conceptul de filozofie și de istorie a filozofiei este înțeles doar cu aproximație, un cerc pătrat. Iar dacă unul dintre termenii deosebirii dintre filozofia științifică și filozofia viziunii despre lume este un pseudo-concept, atunci este necesar ca și celălalt termen să fi fost determinat în mod inadecvat. Odată ce am admis că filozofia viziunii despre lume, dacă vrea să fie filozofie,

este în principiu o imposibilitate, atunci filozofia nu mai are nevoie, pentru a fi caracterizată, de adjectivul „științifică". Faptul că ea este tocmai astfel, și anume științifică, rezidă în chiar conceptul ei. Se poate dovedi din punct de vedere istoric faptul că, în fond, toate marile filozofii începând cu cea antică s-au înțeles pe ele însele, mai mult sau mai puțin explicit, ca ontologie și s-au căutat ca atare pe sine. Dar tot așa se poate arăta că aceste încercări au eșuat de fiecare dată; tot astfel, se poate arăta de ce trebuiau ele să eșueze. Dovezi istorice în această privință am adus în cursul prelegerilor din ultimele două semestre, cele despre filozofia antică și istoria filozofiei de la Toma din Aquino până la Kant[10]. Nu ne vom referi acum la aceste dovezi istorice privitoare la esența filozofiei, dovezi care își au propriul lor specific. În cursul întregii prelegeri, vom încerca mai curând să întemeiem filozofia pornind de la ea însăși, în măsura în care ea este o operă a libertății omului. Filozofia trebuie să-și justifice prin ea însăși statutul de ontologie universală.

[17] Deocamdată, propoziția „filozofia este știința despre ființă" rămâne o simplă afirmație. Prin urmare, excluderea formă ii viziunii despre lume din sfera de preocupări a filozofiei nu a fost încă justificată. Am abordat această deosebire dintre filozofia științifică și cea a viziunii asupra lumii pentru a da o lămurire preliminară conceptului de filozofie, delimitându-l astfel de înțelesul pe care i-l dă vulgul. Iar lămurirea și delimitarea pe care i le-am dat le-am întreprins cu scopul de a întemeia selectarea

[10] Este vorba de următoarele volume din *Opere complete*: vol. 22, *Die Grundbegriffe der antiken Philosophie* (*Conceptele fundamentale ale filozofiei antice*), semestrul de vară 1926, Vittorio Klostermann, Frankfurt/Main, ed. a doua, 2004; vol. 23, *Geschichte der Philosophie von Thomas von Aquin bis Kant* (*Istoria filozofiei de la Toma din Aquino până la Kant*), semestrul de iarnă 1926/27, în curs de apariție la aceeași editură [n. trad.].

problemelor fundamentale concrete ce se cer a fi tratate pentru început și de a spulbera impresia că selectarea săvârșită a fost dictată de un pur capriciu.

Filozofia este știința despre ființă. De-acum încolo vom înțelege prin filozofie filozofia științifică și nimic altceva. În consecință, toate științele nefilozofice au drept temă ființarea, și anume în așa fel, încât ea, de fiecare dată, le este dinainte dată ca ființare. Ființarea este pusă în prealabil de către științe, ea este pentru ele un *positum*. Toate propozițiile științelor nefilozofice, chiar și cele ale matematicii, sunt propoziții pozitive. De aceea, vom numi toate științele nefilozofice, prin contrast cu filozofia, științe pozitive. Științele pozitive se ocupă cu ființarea, adică de fiecare dată cu un domeniu determinat, de pildă domeniul naturii. În interiorul acestui domeniu, interogarea științifică decupează mai departe anumite zone: natura în înțelesul de natură fizico-materială lipsită de viață și în înțelesul de natură vie. La rândul ei, zona lumii vii este împărțită de interogarea științifică în regiuni: flora și fauna. Un alt domeniu al ființării este ființarea ca istorie, ale cărei zone sunt istoria artei, a statului, a științei și religiei. Un alt domeniu al ființării e spațiul pur al geometriei, decupat din spațiul ambiental, așa cum este el des-coperit în mod preteoretic. Ființarea acestor domenii ne este cunoscută, deși, în primă instanță și cel mai adesea, noi nu suntem în stare să le separăm unul de altul cu precizie și în mod univoc. În schimb, pentru a căpăta o indicație preliminară, suficientă din punctul de vedere practic al științelor pozitive, noi putem în fiecare [18]
clipă să dăm exemple de ființare, care reprezintă un caz în cadrul domeniului respectiv. Putem oricând să ne facem rost de o anumită ființare dintr-un anumit domeniu, spre a o folosi ca exemplu. Împărțirea propriu-zisă a domeniilor are loc în mod istoric, dar nu după un plan prestabilit al unui sistem științific, ci potrivit problematizării

principiale pe care științele pozitive o desfășoară într-un moment sau altul.

Noi putem oricând și cu ușurință să ne prezentăm și să ne reprezentăm ființarea dintr-un domeniu sau altul. Astfel, cum obișnuim să spunem, suntem în stare să ne facem o idee despre ea. Însă cum stau lucrurile în privința obiectului filozofiei? Putem oare să ne reprezentăm ceva precum ființa? Nu va simți atunci cum îi fuge pământul de sub picioare cel care face o asemenea tentativă? Într-adevăr, la început suntem descumpăniți și apucăm cu mâinile în gol. Ființarea este ceva, bunăoară masa, scaunul, copacul, cerul, trupul, cuvintele, acțiunea. Da, e limpede că așa stau lucrurile cu ființarea — dar cu ființa? Așa ceva seamănă cu nimicul, — și nimeni altul decât Hegel a spus: ființa și nimicul sunt unul-și-același lucru. Să fie oare filozofia, ca știință despre ființă, știința despre nimic? Renunțând la orice amăgire și înfrumusețare, trebuie să mărturisim chiar de la începutul considerațiilor noastre: în primă instanță, atunci când spun „ființă", nu mă pot gândi la nimic. Pe de altă parte, este tot atât de cert că noi gândim clipă de clipă ființa — în fiecare zi de nenumărate ori, ori de câte ori spunem, fie vorbind cu glas tare, fie zicând în sinea noastră următoarele: cutare sau cutare lucru *este* așa și pe dincolo, acela *nu este* așa, acesta *a fost* sau *va fi*. Ori de câte ori folosim un verb noi am gândit deja ființa și am înțeles-o dintotdeauna într-un mod sau altul. Înțelegem imediat: azi e sâmbătă, soarele e pe cer. Noi înțelegem „este"-le, pe care îl folosim vorbind, și totuși nu-l putem concepe. Sensul acestui „este" ne rămâne ascuns. Această înțelegere a lui „este" și implicit a ființei în genere este într-o măsură atât de mare de la sine înțeleasă, încât pe seama ei s-a putut răspândi în filozofie o dogmă netăgăduită până astăzi: ființa este conceptul cel mai simplu și mai de la sine înțeles;
[19] ea nu îngăduie determinare și nici nu are nevoie de așa ceva. Ne bizuim pe bunul-simț. Dar ori de câte ori bu-

nul-simț este ridicat la rangul de instanță ultimă a filozofiei, aceasta din urmă trebuie să se arate mefientă. În *Über das Wesen der philosophischen Kritik überhaupt (Despre esența criticii filozofice în genere)*, Hegel scrie: „Potrivit naturii ei, filozofia este ceva ezoteric; în sine, ea nu este făcută pentru plebe și nici nu admite să fie preparată pentru consumul plebei; dimpotrivă, ea este filozofie numai prin aceea că se opune intelectului și astfel se opune, cu atât mai mult, bunului-simț, prin care se înțelege cercul strâmt, limitat în spațiu și timp, al unei semințiii omenești. În raport cu acesta, lumea filozofiei este, în și pentru sine, o lume pe dos".[11] Exigențelor și criteriilor bunului-simț nu le este îngăduit să aibă pretenții de valabilitate sau să țină loc de instanță cu privire la ceea ce este sau nu este filozofia.

Dar dacă ființa ar fi conceptul cel mai complicat și mai întunecat? Dar dacă sarcina cea mai imperioasă a filozofiei, o sarcină care trebuie mereu și mereu asumată, ar fi aceea de a aduce ființa la concept? Astăzi, când filozofia se practică într-un mod atât de barbar și de grotesc cum pesemne nu s-a întâmplat niciodată în istoria apuseană a spiritului, astăzi, când la fiecare colț de stradă se vestește totuși în gura mare învierea metafizicii — astăzi s-a uitat cu desăvârșire ce spunea Aristotel într-una din cele mai importante cercetări din *Metafizica* sa: Καὶ δὴ καὶ τὸ πάλαι τε καὶ νῦν καὶ ἀεὶ ζητούμενον καὶ ἀεὶ ἀπορούμενον, τί τὸ ὄν, τοῦτό ἐστι τίς ἡ οὐσία.[12] „Acel ceva, care este căutat din vechime și este căutat și astăzi și va fi căutat întotdeauna, așadar acel ceva dincolo de care nici o întrebare nu poate să treacă — acel ceva este problema « ce este ființa? »." Dacă filozofia este știința despre ființă, atunci întrebarea primă, ultimă și fundamentală a filozofiei este: Ce înseamnă ființa? Ce anume ne face să înțelegem

[11] Hegel, WW (Glockner), vol. 1, pp. 185 și urm.
[12] Aristotel, *Metafizica*, Z 1, 1028 b 2 și urm.

ceva de felul ființei în genere? Cum este cu putință în
[20] genere comprehensiunea ființei?

§ 4. Cele patru teze despre ființă și problemele fundamentale ale fenomenologiei

Înainte de a dezvolta aceste întrebări fundamentale, se cuvine mai întâi să ne familiarizăm cu unele concepții privind ființa. În acest scop, ne vom ocupa în prima parte a prelegerii cu câteva teze caracteristice despre ființă, ce au fost enunțate în decursul istoriei apusene a filozofiei începând cu Antichitatea, teze pe care le vom trata ca probleme fundamentale fenomenologice concrete. Interesul nostru se va apleca nu asupra contextului istoric al diverselor cercetări filozofice, în cadrul cărora aceste teze despre ființă s-au ivit, ci asupra conținutului propriu-zis și specific ale tezelor. Acest conținut se cere a fi discutat într-o manieră critică, pentru ca astfel, pornind de aici, să putem face trecerea către problemele fundamentale, mai sus numite, ale științei despre ființă. Expunerea acestor teze trebuie în același timp să ne familiarizeze cu modul fenomenologic de a trata una sau alta din problemele referitoare la ființă. Din rândul acestor teze am ales următoarele patru:

1. Teza lui Kant: ființa nu este un predicat real.

2. Teza ontologiei medievale (a scolasticii), de proveniență aristotelică: constituției de ființă a unei ființări îi aparține faptul-de-a-fi-ceva (*essentia*) și faptul-de-a-fi-simplu-prezent (*existentia*).

3. Teza ontologiei moderne: modurile fundamentale ale ființei sunt ființa naturii (*res extensa*) și ființa spiritului (*res cogitans*).

4. Teza logicii în sensul cel mai larg: fiecare ființare poate fi abordată prin „este", indiferent de ceea ce constituie de fiecare dată modul ei de a fi; ființa copulei.

Aceste teze, în primă instanță, par să fie alese după bunul plac. Privite mai îndeaproape însă, ele se întrepătrund în chipul cel mai intim cu putință. Luând în considerare ceea ce este numit în aceste teze, ne dăm seama că ele nu pot fi enunțate în chip mulțumitor — nici măcar ca probleme — câtă vreme *întrebarea fundamentală* a oricărei științe despre ființă nu a fost pusă și nu i s-a dat încă un răspuns: este vorba de *întrebarea cu privire la sensul ființei în genere*. Această întrebare va fi tratată în partea a doua a prelegerii. Discuția despre întrebarea fundamentală cu privire la sensul ființei în genere și a problemelor ce descind din ea este cea care constituie substanța problemelor fundamentale ale fenomenologiei din punct de vedere al sistematicii și întemeierii lor. Deocamdată, sfera acestor probleme nu o vom putea contura decât în linii mari. [21]

Dar care este acel drum ce ne va îngădui să pătrundem către sensul ființei în genere? Nu cumva întrebarea privitoare la sensul ființei, ca și sarcina de a lămuri acest concept, este o falsă întrebare, de vreme ce opinia curentă, împărtășită dogmatic, este că ființa e conceptul cel mai general și mai simplu? Pe seama a ce va putea el să fie determinat și în ce note va putea fi el descompus?

Ceva de felul ființei ne este dat în comprehensiunea ființei, în înțelegerea pe care o avem în privința ei, înțelegere ce stă la baza oricărei raportări la ființare. La rândul lor, raportările la ființare sunt proprii unei anumite ființări, mai precis acelei ființări care suntem noi înșine, adică *Dasein*-ului uman. Acestuia din urmă îi aparține acea înțelegere a ființei ce face cu putință din capul locului și de la bun început orice raportare la ființare. Înțelegerea ființei are ea însăși felul de a fi al *Dasein*-ului uman. Cu cât vom determina într-un mod mai originar și mai adecvat această ființare în ceea ce privește structura ei de ființă — or, asta înseamnă în mod ontologic —, cu atât mai sigur vom fi în stare să concepem înțelegerea

ființei în structura ei, înțelegere ce este proprie *Dasein*-ului. Și cu atât mai clar va putea fi pusă întrebarea: Ce este acel ceva care face cu putință în genere această înțelegere a ființei? Ce anume ne face să înțelegem ceva de felul ființei? Cu alte cuvinte: care este acel orizont prealabil ce ne face să înțelegem ceva de felul ființei?

Analiza comprehensiunii ființei, din punctul de vedere al înțelegerii ei specifice, al acelui ceva ce este înțeles în cadrul ei și al inteligibilității ei, presupune prin urmare o analitică a *Dasein*-ului, orientată către acest țel. Această analitică are drept sarcină expunerea constituției fundamentale a *Dasein*-ului uman și caracterizarea sensului ființei *Dasein*-ului. Constituția originară a ființei *Dasein*-ului, așa cum se dezvăluie ea în urma analiticii ontologice a *Dasein*-ului, este *temporalitatea*. Interpretarea temporalității ne conduce la o înțelegere și o concepere mai radicală a timpului decât a fost posibil până acum în filozofie. Conceptul de timp, așa cum îl cunoaștem noi și așa cum a fost tratat în mod tradițional în filozofie, este doar un vlăstar al temporalității, aceasta din urmă fiind sensul originar al *Dasein*-ului. Dacă temporalitatea constituie sensul ființei *Dasein*-ului uman și dacă comprehensiunea ființei aparține constituției ființei *Dasein*-ului, atunci comprehensiunea ființei nu poate să fie posibilă decât pe temeiul temporalității. Astfel se conturează perspectiva unei posibile confirmări a următoarei teze: orizontul care ne face să înțelegem ceva de felul ființei în genere este timpul. Noi interpretăm ființa plecând de la timp (*tempus*). O astfel de interpretare este una ce ține de temporalitatea [ființei]. Problematica fundamentală a ontologiei, înțeleasă ca determinare a sensului ființei plecând de la timp, este problematica *temporalității [ființei]*.

[22]

Am spus mai devreme: ontologia este știința despre ființă. Însă ființa este întotdeauna ființa unei ființări. Ființa se deosebește în chip esențial de ființare. Cum poate fi însă înțeleasă această deosebire dintre ființă și ființare?

Cum se poate întemeia posibilitatea acestei deosebiri? Dacă ființa însăși nu este o ființare, cum poate ea să aparțină ființării, de vreme ce ființarea, și doar ea, *este*? Ce înseamnă: ființa *aparține* ființării? Doar răspunzând corect la aceste întrebări vom putea căpăta acea presupoziție fundamentală, fără de care problemele ontologiei — ca știință despre ființă — nu vor putea fi dezvoltate. Este nevoie să gândim până la capăt deosebirea dintre ființă și ființare, pentru ca ceva de felul ființei să devină tema cercetării noastre. Această deosebire nu e una oarecare, ci este tocmai cea prin care se poate obține întâi de toate tema ontologiei, și astfel și a filozofiei înseși. Ea este cea care constituie, mai întâi, ontologia. Noi o numim *diferența ontologică*, adică despărțirea ființei de ființare. [23]
Abia gândind până la capăt această deosebire, în grecește κρίνειν — o deosebire nu dintre o ființare și o alta, ci dintre ființă și ființare —, abia astfel vom ajunge în câmpul problematicii filozofice. Doar printr-o astfel de atitudine critică vom putea să ne menținem înlăuntrul câmpului filozofiei. De aceea, ontologia sau filozofia în genere — spre deosebire de științele despre ființare — este știința critică sau știința privitoare la lumea pe dos. Cu această deosebire dintre ființă și ființare și cu desprinderea tematică a ființei, noi părăsim în mod principial tărâmul ființării. Îl depășim, îl transcendem. Putem numi știința despre ființă, ca știință critică, și *știință transcendentală*. Dar asta nu înseamnă că noi preluăm fără rezerve conceptul de transcendental de la Kant, ci doar că preluăm sensul originar al acestui concept, precum și tendința lui autentică, tendință ce pesemne i-a rămas încă ascunsă lui Kant. Depășim ființarea pentru a ajunge la ființă. Prin această depășire, nu ajungem iarăși la o ființare, ce s-ar afla cumva în spatele ființării deja cunoscute, asemenea unei lumi din culise. Știința transcendentală despre ființă nu are nimic de-a face cu metafizica vulgară, care se ocupă cu o ființare oarecare, aflată în spatele

ființării cunoscute, ci conceptul științific de metafizică este identic cu conceptul de filozofie în genere: știință critică transcendentală despre ființă, adică ontologie. Se vede cu ușurință că doar atunci când sensul ființei în genere va fi pus în lumină în mod explicit, cu alte cuvinte când se va arăta cum anume temporalitatea face posibilă tocmai putința de a trasa o deosebire între ființă și ființare, atunci vom putea să lămurim diferența ontologică și să o gândim până la capăt în cadrul cercetării ontologice. Pe temeiul acestor considerații, teza lui Kant — ființa nu este un predicat real — își va dezvălui sensul ei originar și va fi astfel întemeiată într-o măsură satisfăcătoare.

Fiecare ființare este *ceva*, adică are *ce*-ul ei, și astfel are un anumit *fel* posibil *de a fi*. În prima parte a prelegerii vom arăta, cu prilejul dezbaterii celei de-a doua teze, [24] că, atât în ontologia antică cât și în cea medievală, propoziția: fiecare ființare are un „ce" și un mod de a fi, *essentia* și *existentia* — a fost enunțată într-o manieră dogmatică, ca un lucru de la sine înțeles. Pentru noi se ridică întrebarea: se poate justifica, pornind de la sensul ființei înseși, așadar într-un mod ce privește temporalitatea [ființei], de ce fiecare ființare trebuie să aibă și poate să aibă un „ce", un τί, și un mod posibil de a fi? Oare aceste determinații, și anume fapt-de-a-fi-ceva și mod-de-a-fi, aparțin ele ființei înseși, dacă sunt înțelese suficient de cuprinzător? „Este" oare ființa, potrivit esenței ei, articulată prin aceste determinații? În acest fel suntem puși în fața *problemei articulării fundamentale a ființei*, adică în fața întrebării cu privire la *apartenența reciprocă* și necesară a lui *a-fi-ceva* și a *modului-de-a-fi*, precum și a întrebării cu privire la *apartenența amândurora în unitatea lor la ideea ființei în genere*.

Fiecare ființare are un mod-de-a-fi. Întrebarea este dacă acest mod-de-a-fi are același caracter pentru toate ființările — așa cum susținea ontologia antică și așa cum, în fond, s-a susținut și până în zilele noastre — sau dacă nu

cumva există moduri individuale de a fi ce se deosebesc între ele. Care sunt modurile fundamentale ale ființei? Există o multiplicitate a lor? Cum este cu putință pluralitatea modurilor ființei și cum pot fi ele înțelese pornind de la sensul ființei în genere? Cum se face că se poate vorbi, în pofida pluralității modurilor ființei, de un concept unitar al ființei în genere? Toate aceste întrebări pot fi concentrate în *problema modulărilor posibile ale ființei și a unității pluralității ei.*

Fiecare ființare la care ne raportăm se lasă abordată și discutată cu ajutorul expresiei „*este*" într-un fel sau altul, indiferent de modul ei specific de a fi. Ființa unei ființări ne vine în întâmpinare prin înțelegerea ființei. Înțelegerea este cea care, întâi de toate, pune în lumină ceva de felul ființei, sau, cum spunem noi, o deschide. Ființa „este dată" numai în cadrul stării-de-deschidere specifice, care caracterizează înțelegerea ființei. Starea-de-deschidere a ceva o numim însă adevăr. Acesta este conceptul propriu-zis de [25]
adevăr, așa cum a mijit el încă în Antichitate. Ființa este dată doar atunci când starea-de-deschidere este, adică numai dacă adevărul este. Adevărul însă este numai dacă există o ființare care pune în lumină, care deschide, și anume în așa fel încât deschiderea însăși este proprie felului de a fi al acestei ființări. O astfel de ființare suntem noi înșine. *Dasein*-ul însuși există în adevăr. *Dasein*-ului îi este proprie în chip esențial o lume pusă în lumină și, odată cu ea, și propria lui stare de a fi pus în lumină. Potrivit esenței existenței lui, *Dasein*-ul este „în" adevăr și, numai întrucât este astfel, el are posibilitatea de a fi „în" neadevăr. Ființa este dată numai dacă adevărul, adică *Dasein*-ul, există. Și numai de aceea putința ființării de a se lăsa abordată prin cuvânt este nu numai posibilă, dar, în anumite limite — și anume admițând că *Dasein*-ul există — este chiar necesară. Aceste probleme ale corelației dintre ființă și adevăr le putem concentra în *problema caracterului de adevăr al ființei (veritas transcendentalis).*

În felul acesta am conturat patru grupe de probleme ce constituie conținutul părții a doua a prelegerii: problema diferenței ontologice, problema articulării fundamentale a ființei, problema modulărilor posibile ale ființei prin modurile ei de a fi, problema caracterului de adevăr al ființei. Acestor patru probleme fundamentale le corespund, în prima parte a prelegerii, cele patru teze ce sunt tratate în chip pregătitor; sau, mai exact, în urma expunerii problemelor fundamentale din partea a doua, va reieși în mod retrospectiv că problemele cu care ne-am îndeletnicit provizoriu în prima parte, pe firul tezelor enunțate mai sus, nu sunt întâmplătoare, ci se desprind din sis-
[26] tematica internă a problemei ființei în genere.

§ 5. Caracterul metodic al ontologiei. Cele trei componente fundamentale ale metodei fenomenologice

Efectuarea propriu-zisă a cercetărilor ontologice, din prima și a doua parte a expunerii, ne dă totodată putința să aruncăm o privire asupra felului și modului în care aceste cercetări fenomenologice se desfășoară. Aceasta ne va conduce la întrebarea privitoare la caracterul metodic al ontologiei. În acest fel ajungem la cea de-a treia parte a prelegerii: metoda științifică a ontologiei și ideea de fenomenologie.

Metoda ontologiei, adică a filozofiei în genere, este una excepțională în măsura în care nu are nimic în comun cu metoda vreunei alte științe ce se ocupă, ca toate științele pozitive, cu ființarea. Pe de altă parte, chiar analiza caracterului de adevăr al ființei ne arată că ființa însăși își are întrucâtva temeiul într-o ființare, și anume în *Dasein*. Ființa este dată numai dacă există comprehensiunea ființei, cu alte cuvinte dacă *Dasein*-ul există. În consecință, în cadrul problematicii ontologiei, această ființare

revendică pentru sine o întâietate cu totul aparte. Această întâietate își face simțită prezența în toate dezbaterile privind problemele fundamentale ontologice, și mai cu seamă în întrebarea fundamentală privitoare la sensul ființei în genere. Pentru a expune în mod elaborat această întrebare și pentru a-i da un răspuns este nevoie de o analitică generală a *Dasein*-ului. Disciplina fundamentală a ontologiei este analitica *Dasein*-ului. Aceasta înseamnă totodată: ontologia nu poate fi întemeiată cu mijloace strict ontologice. Faptul că ea este posibilă trimite la o ființare, adică la ceva ontic: *Dasein*-ul. Ontologia are un fundament ontic, ce poate fi, de altfel, întrezărit în mod repetat în istoria de până acum a filozofiei și care, de pildă, a căpătat expresie în cuvintele lui Aristotel: știința primă, știința despre ființă, este teologia. Ca operă a libertății *Dasein*-ului, posibilitățile și sorții filozofiei fac corp comun cu existența omului, adică cu temporalitatea și astfel cu istoricitatea, și anume într-un sens mai originar decât în cazul oricărei alte științe. Astfel, *prima sarcină* în cadrul clarificării caracterului științific al ontologiei [27]
este *punerea în lumină a fundamentului ei ontic* și totodată caracterizarea acestei fundări.

A doua sarcină este caracterizarea modului de cunoaștere ce are loc în cadrul ontologiei înțelese ca știință despre ființă, ceea ce înseamnă *expunerea în mod elaborat a structurilor metodice ale diferențierii ontologic-transcendentale*. În Antichitate, s-a văzut încă de timpuriu faptul că ființa și determinațiile ei stau într-un anumit mod la baza ființării, precedând-o pe aceasta din urmă și fiind astfel un πρότερον, adică ceva anterior. Acest caracter de precedere al ființei în raport cu ființarea este desemnat în terminologie cu ajutorul expresiei *a priori*, *aprioritate*, adică „anteriorul". Ca *a priori*, ființa este anterioară ființării. Sensul acestui *a priori*, cu alte cuvinte sensul „anteriorului" și posibilitatea lui nu au fost lămurite nici până azi. Nici

măcar nu s-a pus întrebarea de ce determinațiile ființei și ființa însăși trebuie să aibă acest caracter de „anterior", și cum anume este posibil un astfel de „anterior". „Anteriorul" este o determinație temporală, însă una care nu ține de ordinea temporală a timpului pe care îl măsurăm cu ceasul, ci una care aparține „lumii pe dos". De aceea, acest „anterior", ce caracterizează ființa, este înțeles de intelectul obișnuit ca fiind „posterior". Interpretarea ființei pornind de la temporalitate și doar de la ea poate să învedereze de ce și cum acest caracter al „anteriorului", aprioritatea, vine laolaltă cu ființa. Prin urmare, caracterul aprioric al ființei și al tuturor structurilor ființei cere o anumită modalitate de acces la ființă și un anumit mod de aprehensiune a ființei: *cunoașterea apriorică*.

Componentele fundamentale ce aparțin cunoașterii apriorice constituie ceea ce noi numim *fenomenologie*. Fenomenologia este numele pe care îl poartă metoda ontologiei, adică metoda filozofiei științifice. Atunci când este înțeleasă corect, fenomenologia este conceptul unei me-
[28] tode. Din acest motiv, este exclus de la bun început ca fenomenologia să enunțe despre ființare cine știe ce teze cu un conținut determinat și să aibă un așa-zis punct de vedere.

Nu vom intra în detalii în privința acelor reprezentări despre fenomenologie care se află astăzi în circulație și care, în parte, au fost înlesnite chiar de fenomenologie. Vom alege un singur exemplu. S-a spus că activitatea mea filozofică ar fi o fenomenologie catolică, și asta probabil datorită convingerii mele că gânditori precum Toma din Aquino sau Duns Scotus au înțeles ceva din filozofie, pesemne ceva mai mult decât cei moderni. Însă conceptul de fenomenologie catolică este mai contradictoriu chiar decât cel de matematică protestantă. În privința metodei ei, filozofia ca știință despre ființă se deosebește radical de orice altă știință. De exemplu, deosebirea metodică dintre matematică și filologia clasică nu este atât de mare ca cea

dintre matematică și filozofie, respectiv dintre filologie și filozofie. Gradul de deosebire dintre științele pozitive, din rândul cărora fac parte matematica și filologia, și filozofie nu poate fi nicidecum măsurat din punct de vedere cantitativ. În ontologie, ființa trebuie să fie înțeleasă și concepută cu ajutorul metodei fenomenologice; legat de aceasta facem observația următoare: deși fenomenologia a prins viață în zilele noastre, ceea ce ea caută și vrea era în vigoare în filozofia apuseană încă de la începutul ei.

Ființa trebuie să fie surprinsă și tematizată. Ființa este de fiecare dată ființa ființării și prin urmare vom putea accede, în primă instanță, la ea doar alegându-ne ca punct de plecare o ființare. Privirea fenomenologică în stare să surprindă ceva trebuie, ce-i drept, să se îndrepte către ființare, dar în așa fel încât ființa acestei ființări să fie reliefată și să fie eventual tematizată. Surprinderea ființei, adică cercetarea ontologică, se îndreaptă în primul rând și în mod necesar și de fiecare dată către ființare, numai că ulterior ea *este îndepărtată de ființare și este recondusă într-un anumit mod către ființa acesteia.* [29] Această reconducere a privirii cercetătoare de la ființarea surprinsă în mod naiv și direcționarea ei către ființă — reconducere care reprezintă componenta fundamentală a metodei fenomenologice —, o desemnăm ca fiind *reducția fenomenologică*. În felul acesta, ne însușim un termen central al fenomenologiei lui Husserl, un termen de la care însă nu vom păstra decât sunetul, dar nu și lucrul la care se referă. *Pentru Husserl*, reducția fenomenologică, pe care a expus-o în mod explicit întâia oară în *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie (Idei privind o fenomenologie pură și o filozofie fenomenologică)* (1913), este metoda reconducerii privirii fenomenologice de la atitudinea naturală a omului, ce trăiește în lumea lucrurilor și persoanelor, către viața conștiinței transcendentale și către trăirile noetic-noematice ce-i sunt proprii acesteia, trăiri în cadrul

cărora obiectele se constituie ca niște corelate ale conștiinței. *Pentru noi*, reducția fenomenologică înseamnă reconducerea privirii fenomenologice de la surprinderea, determinată într-un fel sau altul, a ființării către înțelegerea ființei (adică proiectarea înspre modul stării-de-neascundere a ființei) acestei ființări. Ca orice metodă științifică, însăși metoda fenomenologică prinde contur și se modifică pe seama înaintării către lucruri, înaintare ce se petrece chiar cu ajutorul metodei fenomenologice. Metoda științifică nu este niciodată o tehnică. De îndată ce devine așa ceva, ea a căzut deja din propria sa esență.

Reducția fenomenologică, înțeleasă ca reconducere a privirii dinspre ființare înspre ființă, nu este însă singura și nici măcar componenta fundamentală centrală a metodei fenomenologice. Căci această reconducere a privirii dinspre ființare înspre ființă are nevoie în același timp de o ajungere a noastră, pozitivă, la ființa însăși. Simpla schimbare a orientării privirii este doar o atitudine negativ-metodică, care nu numai că are nevoie de întregirea ei printr-o atitudine pozitivă, dar în plus cere în mod explicit o conducere către ființă, adică o călăuzire. Ființa nu ne este accesibilă în același mod ca ființarea, nu o găsim pur și simplu în fața noastră, ci — cum de altfel se va arăta în continuare — ea trebuie de fiecare dată să fie adusă, printr-un
[30] proiect liber, în bătaia privirii. Această proiectare a ființării, ce ne este dată, către ființă și către structurile ei este numită de noi *construcție fenomenologică*.

Dar nici cu această construcție metoda fenomenologiei nu a fost încă epuizată. Am aflat mai înainte că fiecare proiectare a ființei are loc în cursul unei reconduceri reductive dinspre ființare. Considerarea ființei are drept punct de plecare ființarea. Acest punct de plecare este vădit determinat de fiecare dată prin intermediul experienței factice a ființării și prin intermediul sferei de posibilități ale experienței — posibilități ce sunt proprii de

fiecare dată unui *Dasein* factic, adică stadiului istoric în care se află o cercetare filozofică. Numai că modul de a accede la fiecare ființare și la anumite domenii ale ei nu este același în toate timpurile și pentru toți oamenii; și chiar dacă ființarea este accesibilă în cadrul experienței, rămâne de văzut dacă însuși felul ei specific de a fi a fost înțeles în mod adecvat în cadrul experienței naive și curente. Deoarece *Dasein*-ul, potrivit propriei sale existențe, este istoric, posibilitățile de acces la ființare și modurile de interpretare a ființării înseși sunt diferite, variind de la un stadiu istoric la altul. Privind istoria filozofiei, aflăm că numeroase domenii ale ființării au fost descoperite de timpuriu: natura, spațiul, sufletul, dar că totodată ele nu au putut fi înțelese în ființa lor specifică. Încă din Antichitate s-a conturat un concept mediu al ființei, de care s-a făcut uz pentru a interpreta orice ființare aparținând unor felurite domenii ale ființei, precum și a modurilor de a fi ale respectivei ființări, fără însă ca prin această interpretare însăși ființa specifică, luată în structura ei, să fi fost privită în mod explicit ca o problemă, pentru a putea astfel să fie circumscrisă ca atare. Astfel, Platon știa foarte bine că sufletul și logosul acestuia este o altă ființare decât ființarea sensibilă, dar nu a fost în stare să delimiteze felul specific de a fi al acestei ființări, spre a-l deosebi de cel al oricărei altei ființări sau neființări. Pentru el, ca de altfel și pentru Aristotel și pentru tot ce i-a urmat până la Hegel, dar mai ales pentru cei veniți după Hegel, toate cercetările ontologice se mișcă în limitele impuse de un concept mediu al ființei în genere. Chiar și [31]
cercetarea ontologică, pe care o vom desfășura în continuare, este determinată de stadiul ei istoric și, odată cu acesta, de către anumite posibilități de a accede la ființare, precum și de către tradiția filozofiei de până acum. Suma conceptelor filozofice fundamentale, moștenite de-a lungul tradiției filozofice, are o influență atât de pregnantă, încât influența acestei tradiții abia dacă poate fi supraestima-

tă. Așa se face că orice expunere filozofică, chiar și cea mai radicală și dornică de a lua totul de la început, este pătrunsă de concepte moștenite și astfel de orizonturi și puncte de vedere moștenite, despre care nu se poate spune cu certitudine că au provenit în chip originar și autentic din acel domeniu și din acea constituție a ființei, pe care ele pretind a le concepe. De aceea, interpretării conceptuale a ființei și a structurilor ei, adică construcției reductive a ființei, îi este proprie în mod necesar o *destrucție*, adică o demontare critică a conceptelor moștenite pe care suntem siliți să le folosim în primă instanță. Demontarea va avea drept țintă acele izvoare din care au provenit conceptele. Abia prin destrucție ontologia va putea să fie sigură, din punct de vedere fenomenologic, de autenticitatea conceptelor ei.

Aceste trei componente fundamentale ale metodei fenomenologice — reducția, construcția, destrucția — alcătuiesc, din punct de vedere al conținutului, un tot, trebuind astfel să fie întemeiate dinlăuntrul acestei apartenențe reciproce. Construcția filozofiei este în mod necesar destrucție, adică o demontare, printr-un recurs istoric la tradiție, a ceea ce a fost moștenit; această destrucție nu înseamnă o negare și o condamnare a tradiției ca fiind nulă, ci, dimpotrivă, tocmai o apropriere pozitivă a tradiției. Întrucât destrucția este proprie construcției, cunoașterea filozofică este, potrivit esenței ei, într-un anumit sens cunoaștere istorică. „Istoria filozofiei" (așa cum se spune de obicei) își are locul în conceptul de filozofie înțeleasă ca știință, adică în conceptul de cercetare fenomenologică. Istoria filozofiei nu este o anexă oarecare în cadrul învățământ-
[32] tului filozofic, menită a da unora prilejul să-și aleagă vreo temă comodă și ușoară pentru susținerea examenului de diplomă, sau rezervată celor ce vor să dea o raită prin trecut ca să vadă cum a fost înainte, ci cunoașterea istoric-filozofică este în sine unitară. Datorită obiectului filozofiei, felul specific al cunoașterii istoric-filozofice se

deosebește de orice alt fel de cunoaștere istorică, științifică.

Metoda ontologiei, așa cum a fost ea caracterizată până acum, ne îngăduie să conturăm ideea de fenomenologie ca fiind procedeul științific al filozofiei. Odată cu aceasta, dobândim posibilitatea de a circumscrie într-un mod mai concret conceptul de filozofie. Astfel, considerațiile ce alcătuiesc partea a treia ne trimit înapoi la punctul de plecare al prelegerii.

§ 6. Schița prelegerii

În consecință, prelegerea noastră, dacă este privită în desfășurarea gândului ei, este articulată în trei părți.

Partea întâi: Discutarea fenomenologic-critică a câtorva teze tradiționale privitoare la ființă.

Partea a doua: întrebarea fundamental-ontologică privitoare la sensul ființei în genere. Structurile fundamentale și modurile fundamentale ale ființei.

Partea a treia: Metoda științifică a ontologiei și ideea de fenomenologie.

Partea întâi se împarte în *patru capitole*:

1. Teza lui Kant: ființa nu este un predicat real.

2. Teza ontologiei medievale, de proveniență aristotelică: ființei unei ființări îi aparține faptul-de-a-fi-ceva (*essentia*) și faptul-de-a-fi-simplu-prezent (*existentia*).

3. Teza ontologiei moderne: modurile fundamentale ale ființei sunt ființa naturii (*res extensa*) și ființa spiritului (*res cogitans*). [33]

4. Teza logicii: fiecare ființare poate fi abordată prin „este", indiferent de ceea ce constituie de fiecare dată modul ei de a fi; ființa copulei.

În mod corespunzător, partea a doua va avea *patru capitole*:

1. Problema diferenței ontologice (a deosebirii dintre ființă și ființare).
2. Problema articulării fundamentale a ființei (*essentia, existentia*).
3. Problema modulărilor posibile ale ființei și a unității pluralității ei.
4. Caracterul de adevăr al ființei.

La rândul ei, partea a treia se împarte în *patru capitole*:

1. Fundamentul ontic al ontologiei și analitica *Dasein*-ului ca ontologie fundamentală.
2. Aprioritatea ființei, posibilitatea și structura cunoașterii apriorice.
3. Componentele fundamentale ale metodei fenomenologice: reducția, construcția, destrucția.
4. Ontologia fenomenologică și conceptul de filozofie.

PARTEA ÎNTÂI [35]

Discutarea fenomenologic-critică a câtorva teze tradiționale despre ființă

CAPITOLUL ÎNTÂI

Teza lui Kant: ființa nu este un predicat real

§ 7. *Conținutul tezei kantiene*

Kant expune teza sa — ființa nu este un predicat real — în două locuri. Mai întâi într-o scriere de scurtă întindere, *Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes (Singurul argument posibil pentru demonstrarea existenței lui Dumnezeu)* (1763). Lucrarea ține de așa-numita perioadă precritică a lui Kant, adică de perioada premergătoare *Criticii rațiunii pure* (1781). Ea este împărțită în trei părți. Teza care ne preocupă este tratată în prima parte, în cuprinsul căreia sunt expuse problemele de principiu. Această primă parte este divizată la rândul ei în patru considerații. Prima: *Despre existență în genere*. A doua: *Despre posibilitatea internă, în măsura în care ea presupune o existență*. A treia: *Despre existența absolut necesară*. A patra: *Argument în vederea unei demonstrații a existenței lui Dumnezeu*.

Apoi Kant își expune teza în *Critica rațiunii pure* (1781, ediția a doua 1787), mai precis în „Logica transcendentală". Citatele pe care le vom da de-acum încolo provin din ediția a doua (B). „Logica transcendentală" sau, cum putem să-i mai spunem, ontologia naturii se împarte în două diviziuni: „analitica transcendentală" și „dialectica transcendentală". În cadrul acesteia din urmă, în cartea a doua, capitolul al treilea, secția a patra (B 620 și urm.), Kant reia teza pe care o analizase în *Singurul argument...* Secțiunea poartă titlul: „Despre imposibilitatea unei dovezi ontologice a existenței lui Dumnezeu".

[35] În ambele locuri din *Singurul argument...* și din *Critica rațiunii pure*, teza este tratată din aceeași perspectivă. În vederea expunerii noastre, pe care în mod intenționat o vom desfășura în amănunt, vom face referire la ambele lucrări. În acest scop, titlurile lor vor fi pomenite sub formă prescurtată, *Singurul argument* și *Critică*, iar în cazul primei cărți vom face trimitere la ediția lui Ernst Cassirer. Înainte de a prezenta în articulațiile ei teza kantiană, să precizăm succint contextul propriu-zis în cadrul căruia teza a fost expusă în cele două lucrări.

Dar, mai întâi, se impune o remarcă generală de natură terminologică. Kant vorbește despre dovada *existenței* (*Dasein*) *lui Dumnezeu*, așa cum o arată și titlul *Singurului argument*. La fel, el vorbește despre *existența* (*Dasein*) *lucrurilor* din afara noastră, despre *existența* (*Dasein*) *naturii*. La Kant, conceptul de *Dasein* corespunde termenului scolastic *existentia*. Iată de ce Kant folosește deseori în loc de *Dasein* expresia „existență", „efectivitate" (*Wirklichkeit*). În schimb, terminologia noastră este alta, și anume una care, așa cum se va vedea, își are temeiul în lucrurile însele. Ceea ce Kant numește *Dasein*, respectiv existență, adică ceea ce scolastica numește *existentia*, noi îl vom desemna terminologic cu expresia *Vorhandensein*, „fapt-de-a-fi-simplu-prezent" sau *Vorhandenheit*, „simplă-prezență". Această expresie este numele cuvenit modului de a fi al lucrurilor din natură în sensul cel mai larg. Alegerea acestei expresii trebuie să-și capete justificarea în cursul prelegerii, ținând seama de sensul specific al acestui mod de a fi, un mod ce revendică pentru sine expresia „ființare simplu-prezentă" sau „simplă-prezență". Husserl, în terminologia sa, îl urmează pe Kant, folosind în consecință conceptul de *Dasein* în sensul de „fapt-de-a-fi-simplu-prezent". Pentru noi însă, cuvântul *Dasein* nu mai desemnează, ca la Kant, modul de a fi al lucrurilor din natură; el nu mai desemnează nicidecum un mod de a fi, ci o ființare anu-

mită, și anume acea ființare care suntem noi înșine: *Dasein*-ul *uman*. Fiecare dintre noi este un *Dasein*. Această ființare, *Dasein*-ul, are, ca toate ființările, un mod specific de a fi. Terminologic, noi definim modul de a fi al *Dasein*-ului ca *existență*; trebuie însă remarcat că existența sau expresia: „*Dasein*-ul există" nu este singura determinație a felului nostru de a fi. Vom afla că, de fapt, [37]
poate fi vorba de un triplu fel de a fi, dar de un fel care își are, într-un sens specific, rădăcinile în existență. Pentru Kant, ca și pentru scolastică, existența este modul de a fi al lucrurilor din natură; în schimb, pentru noi, ea este modul de a fi al *Dasein*-ului. Prin urmare, se poate, de pildă, spune: Un corp nu există niciodată, ci este simplu-prezent. În schimb, *Dasein*-ul, adică noi înșine, nu este niciodată simplu-prezent, ci există. Dar și *Dasein*-urile și corpurile, existente fiind și respectiv simplu-prezente fiind, sunt de fiecare dată ființări. În consecință, nu orice ființare este o simplă-prezență, cum tot așa, nu orice ființare care nu este simplă-prezență e neapărat o non-ființare, ci ea poate să existe sau, cum vom vedea, poate fi în chip permanent sau poate avea un alt fel de a fi.

Conceptul kantian de *Dasein*, respectiv de existență, care e totuna cu faptul de a fi simplă-prezență, înțeles ca mod de a fi al lucrurilor, cât și terminologia noastră cu privire la „simpla-prezență" trebuie deosebite cu claritate de conceptul kantian, respectiv scolastic, de *realitate* (*Realität*). Atât la Kant cât și în scolastică, pe urmele căreia a mers Kant, acest termen nu înseamnă ceea ce astăzi se înțelege de obicei prin conceptul de realitate, de pildă atunci când se vorbește despre realitatea lumii exterioare. În limba curentă de azi, realitatea are același înțeles cu efectivitatea, existența sau *Dasein*-ul în sensul de „simplă-prezență". Conceptul kantian de realitate este cu totul diferit, așa cum vom vedea. De înțelegerea lui atârnă înțelegerea tezei: ființa nu este un predicat real.

Înainte de a începe interpretarea acestei teze, se impune să caracterizăm în mod succint contextul propriu-zis dinlăuntrul căruia s-a desprins teza. Acest context ne sare în ochi încă din titlul celei dintâi lucrări amintite, dar totodată și din titlul secției mai sus pomenite din *Critica rațiunii pure*. Este vorba de dovada *Dasein*-ului, adică a existenței, a efectivității și, așa cum spunem noi, a simplei-prezențe a lui Dumnezeu. Ne aflăm în fața unui fapt surprinzător, și anume acela că I. Kant expune conceptul cel mai general al ființei în genere acolo unde el se
[38] ocupă de posibilitatea de a cunoaște o ființare determinată și excepțională, Dumnezeu. Cine cunoaște însă istoria filozofiei (ontologia), acela nu va fi surprins de acest fapt, ci, dimpotrivă, va înțelege cât de nemijlocită este legătura lui Kant cu marea tradiție a ontologiei antice și scolastice. Dumnezeu este ființa supremă, *summum ens*, ființa desăvârșită, *ens perfectissimum*. De bună seamă, doar ceea ce *este* în chip desăvârșit poate servi în cea mai mare măsură drept acea ființare exemplară din care poate fi apoi desprinsă ideea de ființă. Dumnezeu este nu numai exemplul ontologic fundamental pentru ființa unei ființări, ci totodată temeiul originar al întregii ființări. Ființa ființării nedumnezeiești, create, trebuie să fie înțeleasă pornind de la ființa ființării supreme. De aceea, nu este o întâmplare faptul că știința despre ființă se orientează cu precădere către acea ființare ce este Dumnezeu. Acest fapt are rădăcini atât de adânci, încât însuși Aristotel i-a dat filozofiei prime, lui πρώτη φιλοσοφία, numele de θεολογία.[13] Trebuie însă să ținem seama că acest concept de teologie nu are nici o legătură cu actualul concept de teologie creștină, înțeleasă ca știință pozitivă. Sau, dacă e să aibă ceva în comun cu el, acela nu poate fi decât sunetul cuvântului. Această orientare a ontologiei către ideea de Dumnezeu avea să aibă, pentru istoria ulterioa-

[13] Aristotel, *Metafizica* E 1, 1026 a 19; K 7, 1064 b 3.

ră a ontologiei și pentru destinul ei, o însemnătate decisivă. Deocamdată nu ne vom ocupa aici de legitimitatea acestei orientări. Este îndeajuns să constatăm că nu e nimic surprinzător în faptul că I. Kant expune conceptul de ființă, respectiv de existență, în contextul posibilității cunoașterii lui Dumnezeu. Mai exact, Kant se ocupă cu problema posibilității argumentului ontologic cu privire la Dumnezeu, argument pe care de altfel tot el l-a desemnat întâia oară în această formă. Este vorba aici de același fapt straniu de care ne vom izbi mereu în filozofia prekantiană, ca și în cea postkantiană, dar mai ales în cea hegeliană, și anume că problema ființei în genere este în chipul cel mai intim legată de problema lui Dumnezeu, de determinarea esenței lui și de dovada existenței lui. [39] Nu putem deocamdată să explicăm unde anume își are temeiul acest fapt straniu, care, în primă instanță, nu este căutați de puțin ceva de la sine înțeles; căci o asemenea explicație ne-ar cere să expunem înșeși temeliile filozofiei și metafizicii antice. Totuși, acest fapt există — chiar și la Kant. El dovedește, pentru început însă într-un mod cu totul exterior, că demersul interogativ al lui Kant continuă să se desfășoare în întregime în făgașul metafizicii tradiționale. În cele două locuri amintite mai sus, Kant se ocupă cu posibilitatea argumentului ontologic cu privire la Dumnezeu. Acest argument se distinge în mod deosebit prin aceea că încearcă să deducă existența lui Dumnezeu din *conceptul* de Dumnezeu. Știința filozofică, care, potrivit lui Kant, încearcă să afle în mod dogmatic ceva despre ființare numai pe seama conceptelor, este ontologia, sau în limbaj tradițional, metafizica. Iată motivul pentru care Kant numește acest argument, ce se bizuie pe conceptul de Dumnezeu, argumentul ontologic — „ontologic" însemnând aici același lucru ca „dogmatic", „metafizic". Kant însuși nu neagă posibilitatea metafizicii, ci caută chiar să întemeieze o metafizică științifi-

că, o ontologie științifică, a cărei idee el o determină ca fiind sistemul filozofiei transcendentale.

Argumentul ontologic cu privire la Dumnezeu este vechi. De obicei, el este pus în seama lui Anselm de Canterbury (1033–1109). Anselm și-a înfățișat argumentul în micul tratat *Proslogium seu alloquium de Dei existentia* (*Proslogion sau Discurs despre existența lui Dumnezeu*). În capitolul trei este prezentat nucleul propriu-zis al argumentului: *Proslogium de Dei existentia.* În literatura de specialitate, acest argument este deseori numit argumentul scolastic cu privire la Dumnezeu. Într-o anumită măsură, acest termen nu este potrivit, deoarece scolastica medievală a atacat deseori consistența și temeinicia acestui argument. Cel care a contestat întâia oară consistența acestui argument nu a fost Kant, ci Toma din Aquino. În schimb, Bonaventura și Duns Scotus au acceptat argumentul. În comparație cu Toma, Kant respinge posibilitatea unei dovezi ontologice cu privire la Dumnezeu într-un mod cu mult mai radical și mai principial.

[40] Trăsătura caracteristică a acestui argument stă în aceea că existența lui Dumnezeu este obținută din chiar conceptul de Dumnezeu. Conceptului de Dumnezeu, ideii de Dumnezeu îi este proprie determinația de a fi ființarea desăvârșită, *ens perfectissimum.* Ființarea desăvârșită este cea căreia nu-i poate lipsi nici o determinație pozitivă posibilă, dar și cea căreia orice determinație pozitivă i se cuvine într-un mod nesfârșit de perfect. Ființarea desăvârșită, prin care îl gândim conceptual pe Dumnezeu, nu poate să nu aibă vreo determinație pozitivă. În conformitate cu conceptul acestei ființări, orice lipsă este exclusă. Desavârșirii *ființării* desăvârșite îi este propriu în mod vădit, ba chiar mai întâi de toate, faptul că ea *este*, așadar existența ei. Potrivit esenței sale, Dumnezeu, în calitate de ceea ce este desavârșit, nu poate să fie acel *ceva* care el este, dacă nu există. Din conceptul de Dumnezeu reiese că Dumnezeu există. Argumentul sună astfel:

Dacă Dumnezeu este gândit potrivit esenței lui, adică potrivit conceptului lui, atunci Dumnezeu trebuie gândit cu tot cu existența lui. Dar de îndată se ivește următoarea întrebare: Din faptul că noi trebuie să-l *gândim* pe Dumnezeu ca existând rezultă oare existența lui? Nu e aici locul să cercetăm proveniența acestui argument — al cărui fir ne-ar trimite de la Anselm înapoi la Boețiu și Dionisie Areopagitul, adică în neoplatonism —, cum de asemenea nu e locul să cercetăm feluritele avataruri pe care le-a suferit argumentul sau diversele puncte de vedere privitoare la acesta din istoria filozofiei. Vom pomeni doar în treacăt poziția lui Toma din Aquino, deoarece ea se potrivește foarte bine intenției noastre de a preciza cu toată claritatea în ce anume constă, prin contrast, respingerea kantiană a argumentului ontologic.

Toma din Aquino expune și critică posibilitatea dovezii ontologice a lui Dumnezeu, pe care de altminteri nici nu o numește așa, în patru din lucrările lui: întâia oară în *Comentariu la Sentințele lui Petrus Lombardus*, Sentința I, dist. 3, qu. 1, art. 2 ad 4; a doua oară în *Summa theologica* I, qu. 2, art. 1; a treia oară în *Summa contra gentiles* I, cap. 10–11; a patra oară în *De veritate*, qu. 10, art. 12. Dintre ele, cea mai limpede analiză este făcută în ultima lucrare. În pasajul respectiv din această lucrare, Toma se întreabă: *utrum deum esse sit per se notum menti humanae, sicut prima principia demonstrationis, quae non possunt cogitari non esse*, așadar se întreabă „dacă Dumnezeu este cunoscut prin sine și în sine de către intelectul uman, așa cum sunt cunoscute primele principii ale demonstrației [principiul identității, principiul contradicției], despre care nu putem gândi că nu sunt". Toma se întreabă: Știm noi oare ceva despre existența lui Dumnezeu pe baza conceptului de Dumnezeu, potrivit căruia El nu poate să nu existe? În cadrul cap. 10 stă scris: *Ad hoc autem quod sit per se notum, oportet quod nobis sit cognita ratio subjecti in qua concluditur praedicatum.* Iată [41]

așadar că în expunerea lui Toma, la fel ca în teza lui Kant, apare ceva de felul predicatului: ființa nu este un predicat real. „Pentru ca ceva să fie cunoscut în sine, adică înțeles pornind de la sine, nu este nevoie decât ca predicatul, ce este enunțat despre ființarea respectivă, să fie *de ratione subjecti*, adică să țină de conceptul subiectului". *Ratio* înseamnă același lucru cu *essentia* sau cu *natura* sau, cum vom vedea, cu realitatea. În felul acesta, subiectul nu poate fi gândit fără acel ceva ce se arată în predicat. Dar pentru a dobândi o asemenea cunoaștere, pe care Kant avea s-o numească ulterior cunoaștere analitică — care echivalează cu a scoate nemijlocit din esența unui lucru determinațiile lui — este necesar ca noi să cunoaștem *ratio subjecti*, adică conceptul lucrului. Or, în cazul argumentului ontologic, asta înseamnă: conceptul de Dumnezeu, cu alte cuvinte esența lui deplină, trebuie să ne fie clar. *Sed quia quidditas Dei non est nobis nota, ideo quoad nos Deum esse non est per se notum, sed indiget demonstratione. Ideo nobis necessarium est, ad hoc cognoscendum, demonstrationes habere ex effectibus sumptas*: întrucât *quidditas*, ceea ce Dumnezeu este, „ce"-itatea lui, esența lui, nu este cunoscută, adică întrucât Dumnezeu, în ceea ce ne privește, nu poate fi întrevăzut în esența lui, ci este nevoie de o demonstrație care să pornească de la experiența a ceea ce este creat de el, tocmai de aceea dovedirea existenței lui Dumnezeu plecând de la conceptul lui duce lipsă de o întemeiere satisfăcătoare a punctului ei de plecare, cu alte cuvinte a conceptului.

[42] După Toma, argumentul ontologic cu privire la Dumnezeu este imposibil deoarece nu suntem în stare ca prin noi înșine să punem în lumină conceptul pur de Dumnezeu, pentru ca din el să obținem necesitatea existenței lui. Vom vedea că I. Kant abordează argumentul ontologic al existenței lui Dumnezeu concentrându-și critica într-un alt loc: el atacă adevăratul punct nevralgic al argumentului și abia astfel îl aruncă cu adevărat în aer.

Pentru a vedea mai clar ținta asupra căreia s-a îndreptat atacul criticii kantiene în privința argumentului ontologic, vom formula acest argument sub forma unui silogism:

Premisa 1: Potrivit conceptului său, Dumnezeu este ființarea desăvârșită.

Premisa 2: Conceptul de ființare desăvârșită include în sine existența.

Concluzie: Așadar, Dumnezeu există.

Kant nu respinge faptul că Dumnezeu, potrivit conceptului său, este ființarea desăvârșită, cum nu respinge nici existența lui Dumnezeu. Dacă judecăm prin prisma silogismului de mai sus, asta înseamnă că I. Kant nu se leagă de premisa 1 și de concluzie. Când el atacă totuși acest argument, o face îndreptându-și atacul doar împotriva premisei 2, conform căreia existența este inclusă în conceptul de ființare desăvârșită. Teza lui Kant, a cărei interpretare fenomenologică este aici tema noastră, constă în respingerea de principiu a posibilității enunțului cuprins în premisa 2 a argumentului ontologic cu privire la Dumnezeu. Teza lui Kant — anume că ființa, respectiv existența, nu este un predicat real — susține nu numai că existența nu poate face parte din conceptul de ființare desăvârșită, respectiv că nu-l putem cunoaște ca aparținând conceptului (Toma), dar chiar duce lucrurile mai departe. Teza susține cu titlu de principiu: ceva de felul existenței nu se numără nicidecum printre determinațiile unui concept.

Trebuie mai întâi să arătăm cum anume și-a întemeiat Kant teza. În felul acesta, se va lămuri de la sine cum anume explică I. Kant conceptul de existență sau, potrivit ter- [43]
minologiei noastre, conceptul de simplă-prezență.

Prima parte a argumentului este compusă din patru considerații, iar cea dintâi dintre acestea este „Despre existență în genere". În cadrul ei sunt discutate trei teze, respectiv trei probleme: 1. „Existența nu este nicidecum un

predicat sau o determinație a vreunui lucru"; 2. „Existența este poziția absolută a unui lucru și prin aceasta se deosebește de orice predicat care este pus ca atare de fiecare dată, doar în manieră relativă, unui alt lucru"; 3. „Pot oare să afirm că în existență se află mai mult decât în simpla posibilitate?"

Prima propoziție — „Existența nu este nicidecum un predicat sau o determinație a vreunui lucru" — este caracterizarea negativă a esenței existenței. A doua propoziție determină în mod pozitiv sensul ontologic al existenței: existență este totuna cu poziția absolută. Întrebarea formulată la cel de-al treilea punct reprezintă atitudinea lui Kant față de interpretarea dată în epocă conceptului de existență, așa cum fusese ea formulată de Wolff și școala lui. Potrivit acestei interpretări, existența înseamnă *complementum possibilitatis*, efectivitatea unui lucru; cu alte cuvinte, existența unui lucru este completarea posibilității lui.

O tratare mai concisă a aceleiași teze se găsește în *Critica rațiunii pure*.[14] Prima propoziție din *Argument* are același sens cu acea propoziție din *Critică* pe care am ales-o ca formulare a celei dintâi teze și care, în formă completă, sună astfel: „Ființa nu este, evident, un predicat real, adică un concept despre ceva, care s-ar putea adăuga conceptului un lucru." Acestei propoziții îi urmează cea care determină pozitiv esența ființei, respectiv a existenței, și care corespunde celei de-a doua propoziții din *Argument*: Ființa „este numai poziția unui lucru sau a anumitor determinații în sine". În primă instanță, între ființa
[44] în genere și existență nu se face nici o deosebire.

Să vedem mai întâi ce semnificație are *teza negativă*, anume că ființa nu este un predicat real sau, cum tot Kant spune, că ea nu este nicidecum un predicat al unui lucru.

[14] Kant, *Critica rațiunii pure* (ediția R. Schmidt; F. Meiner) B 626 și urm.

„Ființa nu este un predicat *real*" înseamnă că ea nu este un predicat al unui *res*. Ființa nu e nicidecum un predicat, ci simplă poziție. Putem oare spune că existența nu este câtuși de puțin un predicat? Predicatul este ceea ce este enunțat într-un enunț (judecată). Totuși, când spun că Dumnezeu există sau, folosind terminologia noastră, când spun că muntele este simplu-prezent, existența este enunțată. Aici, faptul-de-a-fi-simplu-prezent și faptul-de-a-exista sunt *enunțate*. Așa se pare că stau lucrurile și însuși Kant subliniază: „Această propoziție [existența nu este un predicat al vreunui lucru] pare ciudată și absurdă, numai că ea este neîndoielnic sigură".[15]

Cum stau așadar lucrurile cu întrebarea dacă existența este sau nu enunțată, și dacă ea este sau nu un predicat? Cum determină Kant esența predicației? Potrivit lui Kant, conceptul formal de enunț constă în legarea a ceva cu ceva. Acțiunea fundamentală a intelectului este, conform lui Kant, „eu leg". Această caracterizare a esenței enunțului este o determinație pur formală sau, cum tot Kant spune, o caracterizare formal-logică în care se face abstracție de *ceea ce* este acel ceva care este legat cu un alt ceva. Fiecare predicat este de fiecare dată ceva determinat, ceva material. Logica formală tematizează doar forma predicației în genere, cu alte cuvinte relația, legarea, separarea. În cadrul ei se face abstracție de conținutul predicatului, cum tot așa se face abstracție de conținutul subiectului. Este vorba de o caracterizare logică a enunțului din punctul de vedere al formei celei mai vide a enunțului, adică, formal vorbind, a enunțului privit ca o relație dintre ceva și ceva, respectiv ca legare a ceva cu ceva.

Dacă ne orientăm astfel către conceptul formal-logic al predicației și al predicatului, nu vom putea încă hotărî dacă existența este un predicat. Căci existența are

[15] Kant, *Argument*, WW (Cassirer), vol. 2, p. 76.

[45] un anumit conținut, cu alte cuvinte spune ceva. De aceea, întrebarea noastră trebuie să capete o formă mai precisă: Este existența un predicat real sau, cum spune Kant pe scurt, o *determinație*? Determinația, spune el, este un predicat care se adaugă *la* conceptul subiectului și îl depășește, sporindu-l astfel. Determinația, predicatul, nu trebuie să fie deja conținută în concept. Determinația este un predicat real ce sporește lucrul, *res*, din punctul de vedere al conținutului. Acest concept despre real și realitate trebuie reținut din capului locului dacă vrem să înțelegem corect teza lui Kant, anume că existența nu este un predicat real, adică nu este o determinație a conținutului de *res* al unui lucru. La Kant, conceptul de realitate și de real nu are semnificația ce i se dă de obicei astăzi, de pildă atunci când se vorbește de realitatea lumii exterioare sau despre realismul din teoria cunoașterii. Realitatea nu este totuna cu efectivitatea, respectiv cu existența sau simpla-prezență. Ea nu este identică cu existența, deși Kant folosește conceptul de „realitate obiectivă" în același sens cu existența.

Semnificația kantiană a cuvântului „realitate" este pe potriva înțelesului literal al acestui termen. Kant traduce undeva realitatea, cât se poate de nimerit, prin *Sachheit* (reitate), *Sachbestimmtheit* (determinație de *res*).[16] Real este ceea ce aparține lui *res*. Când Kant vorbește de *omnitudo realitatis*, despre totalitatea realităților, el nu are în vedere totalitatea lucrurilor efectiv prezente, ci dimpotrivă, se referă la totalitatea determinației posibile de *res*, la totalitatea conținuturilor de *res*, la totalitatea esențialităților, la totalitatea lucrurilor posibile. Astfel, *realitas* are aceeași semnificație ca și termenul leibnizian *possibilitas*, posibilitate. Realitățile sunt conținuturile („ce"-urile) lucrurilor posibile în genere, făcând abstracție dacă ele sunt sau nu în mod efectiv în sensul nostru modern de

[16] *Critica rațiunii pure*, B 182.

„real". Conceptul de realitate are același înțeles cu cel al conceptului platonic de ἰδέα, a cărei semnificație este surprinsă atunci când, referindu-ne la o ființare, ne întrebăm: τί ἐστι, *ce* este ființarea? Răspunsul ne este dat de conținutul („ce"-ul) a ceea ce este lucrul, conținut pe [46]
care scolastica îl numea *res*. Terminologia kantiană trimite la limbajul pe care îl folosea Baumgarten, un elev al lui Wolff. În prelegerile sale, Kant recurgea deseori la compendiul de metafizică, adică de ontologie, al lui Baumgarten, de unde își preluase în mod corespunzător terminologia.

Atunci când luăm în discuție această teză kantiană, dar și atunci când ne îndeletnicim în general cu studiul lui Kant, nu trebuie să ocolim expunerea terminologiei kantiene și posibila prolixitate ce s-ar ivi de aici. Căci tocmai la Kant conceptele sunt definite și determinate limpede, cu o claritate ce nu a mai fost atinsă probabil de nici o filozofie de dinaintea lui sau de după el; ceea ce nu înseamnă însă că conținutul conceptelor și ceea ce este gândit prin ele corespunde în mod radical și în orice privință interpretării. Tocmai în privința termenului de realitate, încercarea de a înțelege teza kantiană și poziția sa va fi zadarnică dacă nu se va clarifica sensul terminologic al acestui termen, care provine din scolastică și din Antichitate. Sursa imediată a termenului de realitate a fost Baumgarten, care a fost însă influențat nu numai de către Leibniz și Descartes, dar în mod direct de către scolastică. În perspectiva altor probleme ce vor fi tematizate în această prelegere, se impune să tratăm în continuare legătura dintre Kant și Baumgarten.

În secțiunile în care definește termenul de *ens*, de ființare în genere, Baumgarten scrie: *Quod aut ponitur esse A, aut ponitur non esse A, determinatur*,[17] adică „ceea ce este

[17] Baumgarten, *Metaphysica* (1743), § 34.

pus ca fiind A sau este pus ca fiind non-A, este determinat". A-ul astfel pus este o *determinatio*. Kant vorbește de determinația ce se adaugă la „ce"-ul unui lucru, la *res*. Determinația, *determinatio*, înseamnă ceea ce determină pe *res*, un predicat real. De aceea, Baumgarten scrie: *Quae determinando ponuntur* [47] *in aliquo, (notae et praedicata) sunt determinationes*[18], adică „ceea ce este pus prin determinare într-un lucru (atribute și predicate) sunt determinații". Când Kant folosește expresia „existența nu este o determinație", acest cuvânt, *determinatio*, nu este unul oarecare, ci unul conturat terminologic. Aceste determinații, aceste *determinationes*, pot fi de două feluri. *Altera positiva, et affirmativa, quae si vere sit, est realitas, altera negativa, quae si vere sit, est negatio.*[19] „Ceea ce dă determinații — ceea ce, punând pozitiv respectiv afirmativ, pune afirmând — este o realitate, atunci când această afirmație este legitimă; iar cealaltă determinație — ce neagă — este o negație, atunci când este legitimă". Prin urmare, realitatea este *determinatio*, determinația legitimă, care aparține lucrului, lui *res* însuși, cu alte cuvinte conceptului acestuia, așadar, o determinație proprie conținutului de *res*, reală. Contrariul realității este negația.

Kant s-a folosit de aceste determinații conceptuale nu numai în perioada precritică, dar și în *Critica rațiunii pure*. Așa se face că el vorbește de conceptul unui lucru și scrie în paranteze „a ceva real", ceea ce nu înseamnă „a ceva efectiv"[20]. Căci realitatea înseamnă predicatul pus în mod afirmativ, propriu conținutului de *res*. Fiecare predicat este în fond un predicat real. Tocmai de aceea teza lui Kant sună astfel: „ființa nu este un predicat real", adică ființa în genere nu este un predicat al vreunui lucru. Kant deduce tabelul categoriilor din care face par-

[18] *Ibidem*, § 36.
[19] *Ibidem*.
[20] *Critica rațiunii pure*, B 286

te realitatea, dar și existența — din tabelul judecăților. Din punct de vedere formal, judecățile sunt legări ale subiectului cu predicatul. Orice legare sau unire are loc de fiecare dată din perspectiva unei posibile unități. Ideea unei unități, chiar dacă această idee nu este surprinsă în chip tematic, prefigurează orice unire. Aceste felurite forme posibile ale unității ce prefigurează judecățile, adică legările, aceste perspective sau conținuturi de perspectivă pentru legările de tip judicativ sunt categoriile. Aceasta este conceptul logic de categorie la Kant, așa cum reiese el în urma unei analize pur fenomenologice, pe care am făcut-o mergând numai și numai pe urmele a ceea ce Kant a avut în vedere. Categoria nu este ceva de felul unei forme cu care s-ar putea modela un material dinainte dat. Categoriile sunt acel ceva ce stă ca idee a unității în perspectiva unei uniri, ele sunt formele posibile ale unității legării. Dacă îmi este dat tabelul judecăților, adică totalitatea formelor posibile de unire, atunci eu pot să scot din acest tabel acea idee de unitate care este presupusă de fiecare dată în fiecare formă de judecată, cu alte cuvinte pot să deduc din el tabelul categoriilor. Kant presupune implicit că tabelul judecăților este în sine sigur și îndreptățit, lucru ce este însă discutabil. Categoriile sunt forme ale unității posibilelor uniri în cadrul judecăților. Printre aceste forme ale unității se numără atât realitatea cât și existența. Putem să ne dăm seama cu claritate că cele două categorii, realitate și existență, sunt deosebite din chiar faptul că ele aparțin unor clase de categorii diferite. Realitatea se numără printre categoriile calității. În schimb, existența sau efectivitatea fac parte din categoriile modalității. Realitatea este o categorie a calității. Prin calitate, Kant desemnează caracterul punerii din cadrul judecății, care indică dacă un predicat este adăugat unui subiect, dacă este afirmat despre acesta sau dacă îi este opus, adică este negat. În consecință, realitatea este forma unității judecății afirmative, punătoare, pozitive. Or, aceasta este tocmai [48]

definiția dată de Baumgarten realității. În schimb, existența, efectivitatea, face parte din clasa categoriilor modalității. Modalitatea ne spune cum anume se raportează subiectul cunoscător la ceea ce este judecat în cadrul judecății. Conceptul opus existenței, efectivității, nu este negația (care este opusul realității), ci este posibilitatea, respectiv necesitatea. Existența este o categorie ce corespunde judecății asertorice, simplu enunțiative, fie ea pozitivă sau negativă. Termenul de realitate, cu semnificația stabilită de „conținut de *res*", îl regăsim și în termenul pe care ontologia tradițională l-a folosit deseori cu referire la Dumnezeu: *ens realissimum* sau, cum spune mereu Kant, ființarea (*Wesen*) cea mai reală cu putință. Această ultimă expresie nu are în vedere o ființare efectivă având cel mai înalt grad de efectivitate, ci ființarea cu conținutul de *res* cel mai mare cu putință, ființare căreia nu-i lipsește nici o realitate pozitivă, nici o determinație de *res*, sau, cum spune Anselm de Canterbury: *aliquid quo maius cogitari non potest*.[21]

[49]

Acest concept de realitate trebuie să fie deosebit de conceptul kantian de *realitate obiectivă*, acesta din urmă având același înțeles cu efectivitatea. Realitatea obiectivă înseamnă acea reitate care se împlinește în obiectul ce este gândit în ea, adică acea reitate ce se legitimează prin ființarea ce este experimentată ca fiind una efectivă, aici de față. Referindu-se la realitatea obiectivă și la realitatea în genere, Kant scrie: „în ce privește realitatea, ne este interzis de la sine să o gândim *in concreto* fără a chema în ajutor experiența, deoarece ea nu se poate raporta decât la senzație ca materie a experienței, și nu privește forma relației cu care putem avea eventual de-a face în jocul închipuirii."[22] Kant distinge aici realitatea obiectivă, ca efectivitate, de posibilitate. Atunci când gândesc,

21 Anselm de Canterbury, *Proslogion*, Cap. III.

22 *Critica rațiunii pure*, B 270.

când îmi închipui un lucru posibil, eu mă mișc în cadrul unor relații pure, proprii conținutului de *res*, ale acestui lucru reprezentat, fără să îl gândesc ca fiind efectiv, simplu-prezent. Acest înțeles al realității îl întâlnim și la Descartes. De pildă, Descartes spune că *error*, greșeala, și îndeobște orice lucru nepotrivit, *malum, non esse quid reale*, nu este ceva real[23]. Asta nu înseamnă că n-ar exista greșeli, ci că greșeala este cât se poate de efectivă, numai că [50]
ea și tot ceea ce este rău și prost întocmit nu sunt un *res* în sensul că ar avea un conținut de *res* de sine stătător. La greșeală nu se poate ajunge (și greșeala însăși nu *este*) decât prin negația unui conținut de *res* de sine stătător, adică prin negația binelui. Tot astfel, când Descartes, referindu-se la argumentul ontologic, vorbește în cea de-a treia meditație despre *realitas objectiva* și *realitas actualis*, el înțelege și aici *realitas* în sensul mai sus amintit, de reitate, care este totuna cu *quidditas*-ul scolastic. *Realitas objectiva* nu este identică cu realitatea obiectivă kantiană, ci este chiar contrariul ei. În spiritul scolasticii, *realitas objectiva* înseamnă la Descartes „ce"-ul obiectat, adică „ce"-ul ce îmi este pus mie în față numai în pura reprezentare, adică esența unui lucru. *Realitas objectiva* este totuna cu *possibilitas*, cu posibilitatea. În schimb, conceptului kantian de realitate obiectivă, respectiv de efectivitate, îi corespunde conceptul cartezian și scolastic de *realitas actualis*: acel „ce" care a devenit efectiv (*actu*). Această deosebire stranie dintre conceptul cartezian de *realitas objectiva*, cu înțelesul de posibilitate reprezentată subiectiv, și conceptul kantian de realitate obiectivă, cu înțelesul de ființare în sine, este intim legată de preschimbarea, în acea vreme, a conceptului de „obiectiv" tocmai în opusul lui. Obiectivul, adică acel ceva ce-mi

[23] Descartes, *Meditationes de prima philosophia*, ediție lat.-germ. (F. Meiner), 1959. Meditația a IV-a, p. 100.

este pus în față numai mie, este acum, în limbaj kantian și modern, subiectivul. Acel ceva, numit de către Kant „subiectivul", are pentru scolastici — în concordanță cu sensul literal al termenului de „subiect" — înțelesul de „ceea ce stă la bază", ὑποκείμενον, obiectivul.

Pentru Kant, existența nu este o realitate. Asta înseamnă că existența nu este o determinație de *res* a conceptului unui lucru, sau, cum tot Kant spune pe scurt, existența nu este un predicat al lucrului însuși.[24] „O sută de taleri efectivi nu conțin nimic mai mult decât o sută
[51] de taleri posibili."[25] O sută de taleri posibili și o sută de taleri efectivi nu se deosebesc în privința realității lor. Nu am mai înțelege nimic din ceea ce Kant vrea să spună aici, dacă nu am păstra în minte înțelesul kantian al conceptului de „realitate" și i-am atribui în schimb înțelesul modern de efectivitate. S-ar putea atunci spune că o sută de taleri posibili și o sută de taleri efectivi sunt neîndoielnic diferiți în ceea ce privește realitatea lor; căci cei efectivi sunt pur și simplu efectivi, iar cei posibili nu au nici o realitate, dacă sunt gândiți în sensul nekantian al acestui termen. Kant, în limbajul lui, spune însă contrariul, anume că o sută de taleri efectivi nu se deosebesc de o sută de taleri posibili în privința *realității* lor. Conținutul („ce"-ul) conceptului de „o sută de taleri posibili" coincide cu conținutul conceptului de „o sută de taleri efectivi". În conceptul de „o sută de taleri efectivi" nu sunt gândiți mai mulți taleri decât în celălalt concept (așadar nu este gândită o realitate mai sporită), ci tot atâția. Ceea ce este posibil, dacă e privit din punct de vedere al conținutului („ce"-ului) său, este același lucru cu ceea ce este în mod efectiv; cu alte cuvinte, conținutul („ce"-ul) lor, realitatea amândurora trebuie să fie aceeași. „Când gândesc deci un lucru prin oricâte și oricare predicate vreau

[24] *Argument*, p. 76.
[25] *Critica rațiunii pure*, B 627.

(chiar și în determinarea completă), prin faptul că eu adaug că acest lucru *este* [există] nu se adaugă nimic la lucru [adică la *res*]. Căci altfel nu ar mai exista același lucru, ci mai mult decât gândisem în conceptul meu, și nu aș putea spune că există tocmai obiectul conceptului meu."[26]

Pe de altă parte, este un fapt că vocabula „există" — un lucru există — apare în limba obișnuită ca predicat[27]. Cuvântul „este", luat în sensul cel mai larg, poate fi găsit în fiecare predicație, chiar și atunci când lucrul despre care rostesc judecăți și predicate nu îl pun ca ceva existent, de pildă atunci când spun: corpul este, potrivit esenței lui, întins — fie că el există sau nu. Și aici îl folosesc pe „este", dar e vorba de un „este" cu rol de copulă, care se deosebește de „este"-le de care fac uz atunci când spun: Dumnezeu este, adică Dumnezeu există. În consecință, [52]
se cere să facem deosebirea între „a fi" cu rol de copulă, de cuvânt de legătură, și „a fi" cu sensul de existență.

Cum explică Kant această deosebire? Dacă ființa, respectiv existența, nu este un predicat real, *cum* poate oare ființa să fie *determinată pozitiv*, și cum se deosebește conceptul de existență, de simplă-prezență, de cel de ființă în genere? Kant spune: „Conceptul de poziție sau de punere este cu desăvârșire simplu, având același sens ca cel de ființă. Or, ceva poate să fie pus doar în manieră relativă sau, și mai bine: poate fi gândită doar relația (*respectus logicus*) a ceva, ca o notă, cu un alt lucru și atunci ființa, adică poziția acestei relații [A este B], nu este decât conceptul de legătură într-o judecată. Dacă însă nu doar această relație [adică ființa și „este"-le nu sunt folosite doar în sensul de copulă, A este B], ci lucrul este considerat ca fiind pus în sine și pentru sine, atunci această ființă este totuna cu existența [adică faptul-de-a-fi-sim-

[26] *Ibidem*, B 628.
[27] *Argument*, p. 76.

plu-prezent]."[28] Existența „se deosebește prin aceasta și de orice predicat care este pus ca atare, de fiecare dată, doar în manieră relativă, unui alt lucru".[29] Ființa în genere este totuna cu punerea în genere (poziția). În acest sens, Kant vorbește despre simplele poziții (realități) ale unui lucru, care alcătuiesc conceptul lui, adică posibilitatea lui, și care nu au voie să se contrazică între ele, în măsura în care principiul contradicției (al lipsei de contradicție) este criteriul posibilităților logice.[30] Potrivit conceptului lui, orice predicat este de fiecare dată pus doar în manieră relativă. Dacă, în schimb, spun: ceva este aici, există, eu, prin această punere, nu intru într-un raport de tipul relației cu un alt lucru sau cu o altă determinație a lucrului, cu un alt real, ci aici eu pun în afara oricărei relații lucrul în și pentru sine, adică îl pun fără relație, așadar nu relativ,
[53] ci absolut. În enunțul: A există, A este simplu-prezent, avem de-a face cu o punere absolută. Dar ființa în sensul de „simplă poziție" (a fi ceva) nu trebuie confundată cu ființa în înțelesul de „existență". Dacă I. Kant caracterizează în *Argument* (p. 77) existența ca poziție absolută, în schimb în *Critică* el scrie: „Este numai poziția unui lucru, sau a anumitor determinații în sine. Atunci când este folosită din punct de vedere logic, ea este doar copula unei judecăți."[31] Existența nu este „simplă poziție"; când Kant spune că existența este *doar* poziția, această limitare are sens doar în legătură cu faptul că existența nu este un predicat real. În acest context, „doar" are sensul de „fără relație". Ființa nu este un predicat real nici în sensul de „simplă poziție", nici în cel de „poziție absolută". Kant explică în lucrările amintite ce anume înseamnă ființa ca poziție numai cu referire la ființa ca

[28] *Ibidem*, p. 77.
[29] *Ibidem*.
[30] *Critica rațiunii pure*, B 630.
[31] *Ibidem*, B 626.

existență. El lămurește conceptul de poziție absolută în contextul problemei legate de dovada existenței lui Dumnezeu.

Această interpretare preliminară a ființei ca „simplă poziție" și a existenței ca „poziție absolută" se cere a fi reținută. În fragmentul pe care l-am citat din Baumgarten apărea termenul de *ponitur*, de punere. Căci inclusiv realul, adică simplul „ce" al unui lucru, este pus, într-un anumit fel, el însuși, prin pura reprezentare a lucrului. Dar această punere este doar punerea posibilului, „simpla poziție". Kant scrie: „întrucât posibilitatea era doar poziția unui lucru în relație cu intelectul, de aceea efectivitatea [existența] este în același timp o legare a aceluiași [a lucrului] cu percepția."[32] Efectivitatea, existența este poziție absolută; în schimb, posibilitatea este simplă poziție. „Propoziția « Dumnezeu este atotputernic » conține două concepte ce își au obiectele lor: Dumnezeu și atotputernicia; micul cuvânt « este » nu e vreun predicat în plus, ci numai ceea ce pune predicatul *în manieră relativă* subiectului".[33] Prin această punere a lui „este", adică prin simpla poziție, nu se enunță nimic de- [54]
spre existență. Kant scrie: „Iată de ce această ființă [a copulei] este folosită cât se poate de corect chiar și în cazul acelor relații pe care lucrurile absurde le au între ele",[34] de pildă când spun că cercul este pătrat. „Dacă iau acum subiectul (Dumnezeu) cu toate predicatele lui (printre care se găsește și atotputernicia) și zic: Dumnezeu este, sau este un Dumnezeu, în felul acesta eu nu pun un nou predicat conceptului de Dumnezeu, ci doar subiectul în sine cu toate predicatele sale, și anume [acum este expusă mai precis poziția absolută] obiectul [prin care Kant înțelege ființarea efectivă] în relație cu conceptul meu."[35]

[32] *Ibidem*, B 287, notă; *cf.* și *Argument*, p. 79.
[33] *Critica rațiunii pure*, B 626–627.
[34] *Argument*, p. 78.
[35] *Critica rațiunii pure*, B 627.

Obiectul, adică acel ceva efectiv și existent care corespunde conceptului meu, se adaugă, în enunțul „Dumnezeu există", în mod sintetic conceptului meu, fără ca prin această ființă, adică prin existența din afara conceptului meu, conceptul să fi fost sporit cât de puțin. De aici reiese: Enunțul de existență „Dumnezeu există, A este simplu-prezent" conține la rândul lui o sinteză, adică o punere (poziție) a unei relații, numai că ea are o cu totul altă natură decât sinteza din cadrul predicației „A este B". Sinteza din cadrul enunțului de existență nu se referă la determinațiile reale ale lucrului și la raporturile dintre ele, ci ceea ce este pus în enunțul de existență și ceea ce este adăugat la simpla reprezentare, la concept, este „un raport al lucrului efectiv cu mine însumi". Relația ce este pusă este cea dintre întregul conținut al conceptului, dintre întreaga realitate a conceptului, și obiectul acestuia. Lucrul la care conceptul trimite este pur și simplu pus în și pentru sine. Sinteza predicativă se mișcă în cadrul raporturilor din *res*. Sinteza care pune în joc existența se referă la întregul acestor raporturi din *res*, privite acum în relație cu obiectul lor. Acesta din urmă este pur
[55] și simplu pus. Odată cu punerea existenței trebuie să ieșim din concept. Relația conceptului cu obiectul, adică cu efectivul, este cea care este adăugată sintetic la concept.

Odată cu punerea unui lucru efectiv, existent, eu pot, potrivit lui Kant, să pun o dublă întrebare. *Ce* este pus, și *cum* este pus ceea ce e pus.[36] La întrebarea cu privire la ce anume este pus, răspunsul dat este următorul: nimic mai mult și nimic altceva decât în cazul punerii unui lucru posibil, ba chiar același conținut („ce"), așa cum a arătat exemplul cu talerii. Însă pot, de asemenea, să mă întreb *cum* se face punerea. Atunci răspunsul ar fi: Prin efectivitate se pune, desigur, *mai mult*.[37] Kant rezumă

[36] *Argument*, p. 79.
[37] *Ibidem*.

pe scurt deosebirea astfel: „într-un existent nu este pus nimic mai mult decât în simplul posibil; (căci atunci este vorba de predicatele aceluiași), în schimb, prin ceva existent este pus mai mult decât este pus prin simplul posibil; căci acesta [existentul] se referă la poziția absolută a lucrului însuși".[38]

Potrivit lui Kant, în felul acesta conceptul de existență, în sensul de poziție absolută, este clarificat, indicându-se totodată acel ceva de la care pornind ceva precum existența, respectiv ființa în genere, să poată fi explicat. Relația pusă în poziția absolută este raportul obiectului existent cu propriul lui concept. Când însă, potrivit lui Kant, în „limbajul curent", existența apare ca predicat — cu alte cuvinte întâlnim un fapt ce contrazice teza lui Kant, cum că existența nu este un predicat —, atunci, spune Kant, existența nu este atât un predicat despre lucrul însuși, cât mai curând despre gândul pe care omul îl are în primă instanță cu privire la acel lucru. „De exemplu, narvalul are parte de existență". Potrivit lui Kant, asta înseamnă: „reprezentarea despre narval este un concept al experienței, adică reprezentarea unui lucru existent."[39] Propoziția „Dumnezeu există" ar trebui mai exact să aibă forma: „Ceva existent este Dumnezeu".[40] Prin această reformulare a [56]
propoziției, Kant vrea să indice că existența nu este gândită în predicat, ci în subiectul propoziției.

Reiese, așadar, de la sine că clarificarea acestei teze poate fi folosită pentru a vedea dacă argumentul ontologic cu privire la Dumnezeu este posibil. Întrucât existența în genere nu este un predicat real, așadar nu poate să aparțină în chip esențial conceptului unui lucru, eu nu pot, pe temeiul gândirii conținutului pur al conceptului, să fiu vreodată sigur de existența a ceea ce este gândit în

[38] *Ibidem*, p. 80.
[39] *Ibidem*, pp. 76–77.
[40] *Ibidem*, p. 79.

concept, afară doar de situația în care pun, ba chiar presupun, deja în conceptul lucrului efectivitatea lui; atunci însă, spune Kant, acest pretins argument nu e nimic altceva decât o jalnică tautologie.[41]

Kant atacă premisa 2 a argumentului ontologic: conceptul de Dumnezeu include în sine existența. El atacă în mod principial această propoziție, spunând că existența nu aparține nicidecum conceptului unui lucru. Faptul de care se îndoiește Kant, și anume că existența este un predicat real, este, potrivit lui Toma, o certitudine de la sine înțeleasă. Dar Toma se lovește de o altă dificultate: Nu suntem în stare să cunoaștem într-un mod atât de clar această apartenență a predicatului existenței la esența lui Dumnezeu, alături de alte determinații, încât să obținem de aici o dovadă a existenței efective a ceea ce noi gândim. Respingerea lui Toma este o respingere ce ține seama de neputința și finitudinea intelectului nostru, în vreme ce respingerea lui Kant este una de principiu, care se referă la ceea ce este afirmat în premisa 2 (ce constituie pivotul oricărui silogism) a argumentului.

Problema argumentului ontologic nu ne preocupă aici, ci numai interpretarea dată de Kant conceptului de ființă, respectiv de existență: ființa e totuna cu poziția, existența e totuna cu poziția absolută. Nu ne mai întrebăm dacă această interpretare a sensului ființei și a existenței poate fi susținută, ci ne întrebăm doar atât: este oare
[57] mulțumitoare interpretarea dată de Kant conceptului de existență? Însuși Kant subliniază undeva: „Acest concept [existență, ființă] este atât de simplu, încât nu se poate spune nimic în vederea detalierii lui, decât cel mult se poate recomanda precauția de a nu-l confunda cu raporturile pe care lucrurile le au cu însușirile lor."[42] În mod vădit, asta înseamnă următoarele: conceptul de ființă și exis-

[41] *Critica rațiunii pure*, B 625.

[42] *Argument*, pp. 77–78.

tență poate fi delimitat, ce-i drept, în mod negativ (pentru a fi ferit de confuzii), dar el este accesibil în mod pozitiv doar direct, și anume grație unei înțelegeri simple. Pentru noi se ridică întrebarea: această înțelegere a ființei și existenței poate fi, pentru început, aprofundată în direcția expunerii kantiene — și anume ființa e totuna cu poziția? Putem oare să dobândim un grad mai înalt de claritate chiar înlăuntrul demersului kantian? Se poate arăta că clarificarea dată de Kant nu are deloc acea claritate pe care pretinde că o are? Nu cumva teza: ființa e totuna cu poziția, existența e totuna cu poziția absolută, ascunde încă nelămuriri?

§ 8. Analiza fenomenologică a clarificării date de Kant conceptelor de ființă și existență

a) Ființă (existență, simplă-prezență), poziție absolută și percepție

Am lămurit conținutul tezei kantiene, anume că ființa, respectiv existența, nu este un predicat real. Punctul central al clarificării kantiene a acestei teze îl constituie circumscrierea conceptului de realitate. Determinarea acestui concept este cu atât mai necesară cu cât astăzi conceptul filozofic al acestui termen este altul decât cel kantian, care, la rândul său, stă în acord cu întreaga tradiție anterioară. Astfel, la Kant realitatea înseamnă același lucru ca și reitatea. Real este acel ceva care aparține unui *res*, unui lucru, conținutului său de *res*. De pildă, lucru- [58]
lui „casă" îi aparțin: fundația, acoperișul, ușa, mărimea, întinderea, culoarea, cu alte cuvinte predicate reale sau determinații reale ale lucrului „casă", făcând abstracție dacă o asemenea casă este prezentă în mod efectiv sau nu. Și-acum Kant spune: efectivitatea unui lucru efectiv, existența unui existent, nu este un predicat real. O sută de taleri,

fie că sunt posibili, fie că sunt efectivi, nu se deosebesc în privința conținutului („ce"-ului) lor. Efectivitatea nu se referă la „*ce*", la realitate, ci la „*cum*"-ul ființei, indiferent că ființa este posibilă sau efectivă. Și totuși noi spunem: casa există sau, potrivit terminologiei noastre, ea este simplu-prezentă. Noi atribuim acestui lucru ceva de felul existenței. Se ridică întrebarea: Ce fel de determinații sunt atunci existența și efectivitatea? Kant o spune în mod negativ: efectivitatea nu este o determinație reală. Așa cum vom vedea mai târziu, sensul acestei propoziții negative este următorul: efectivitatea, existența, nu este ea însăși ceva efectiv, ceva existent, iar ființa însăși nu este o ființare.

Dar cum determină Kant în mod *pozitiv* sensul existenței și al simplei-prezențe? El identifică existența cu poziția absolută și ființa cu poziția în genere. Cercetarea lui Kant are drept scop doar clarificarea conceptului de existență, și asta cu intenția de a se pronunța în privința posibilității argumentului ontologic. Când Kant spune că existența nu este un predicat real, el prin asta contestă sensul posibil al premisei 2 a argumentului ontologic: Esenței lui Dumnezeu, adică realității lui, îi aparține existența. În măsura în care posibilitatea principială a premisei 2 este zdruncinată, întregul argument se dovedește a fi imposibil. Pe noi însă nu ne preocupă aici întrebarea privitoare la feluritele argumente ontologice, ci problema interpretării ființei. În consecință, ne întrebăm: Cum trebuie să fie înțeleasă mai precis această interpretare a lui Kant, anume că ființa este poziție și existența este poziție absolută? Este această interpretare îndreptățită? De ce anume este nevoie pentru a întemeia mai profund această interpretare? Vom încerca să clarificăm fenomenologic interpretarea dată de Kant ființei și existenței. [59]

Încercarea noastră de a pătrunde mai adânc în interpretarea conceptului de ființă și astfel de a clarifica înseși clarificările date de Kant pare a se izbi de o maximă

metodică pe care el însuși o stabilise chiar de la începutul clarificării conceptului de ființă. Împotriva acestei manii metodice exagerate, care dovedește totul pentru ca în final să nu dovedească nimic, Kant vrea să ridice la rangul de principiu metodic acea „precauție" de care e nevoie în explicarea și analiza conceptelor, și nu să hotărască de la început, în virtutea „unei clarificări formale, în ce anume constă conceptul complet determinat al aceluiași [al existenței]"[43], ci mai întâi caută să se asigure „ce anume poate fi cu certitudine afirmat sau negat despre obiectul clarificării",[44] „căci în ceea ce privește reprezentarea măgulitoare ce o au unii, anume că printr-o ascuțime mai mare a minții vor nimeri mai bine decât alții, se înțelege prea bine că așa au vorbit întotdeauna toți cei care au vrut să te scape de o greșeală străină pentru a ajunge astfel să cazi într-a lor"[45]. Totuși Kant nu renunță la sarcina de clarifica conceptul de existență. Iată ce spune el în acel stil complicat și distins ce-i este atât de caracteristic: „Mă tem ca nu cumva, analizând prea amplu o idee atât de simplă [cum este cea a ființei], să nu fiu înțeles. De asemenea, aș putea să mă tem să nu jignesc delicatețea celor ce se plâng mai ales de ariditate. Numai că, fără a nesocoti o asemenea obiecție, trebuie să cer de astă dată îngăduință. Căci, deși apreciez mai puțin decât oricine înțelepciunea prearafinată a acelora care, în alambicul lor logic, umflă, concentrează și rafinează conceptele sigure și utilizabile până le preschimbă în aburi și săruri volatile, totuși obiectul pe care mi-am propus să-l iau în considerare este de un asemenea fel încât ori ești silit să renunți pe de-a-ntregul la a mai căpăta vreodată o certitudine demonstrativă în privința lui, ori ești silit să accepți că trebuie să-i desfaci conceptul în atomi."[46] Kant arată în mod explicit că întreaga [60]

[43] *Argument*, p. 75.
[44] *Ibidem*.
[45] *Ibidem*.
[46] *Ibidem*, p. 79.

noastră cunoaștere conduce în cele din urmă la niște concepte ireductibile. „Dacă se va recunoaște că întreaga noastră cunoaștere sfârșește în cele din urmă în niște concepte ireductibile, atunci se va înțelege totodată că există câteva concepte ce sunt aproape ireductibile, adică cele în care notele sunt doar cu puțin mai clare și mai simple decât lucrul însuși. Acesta e cazul explicației noastre cu privire la existență. Recunosc din toată inima că, prin explicația dată, conceptul a ceea ce este explicat nu va căpăta decât un grad foarte mic de claritate. Numai că natura obiectului în relație cu putința intelectului nostru nu îngăduie un grad mai mare de claritate."[47] Potrivit mărturisirii lui Kant, s-ar părea că explicarea ființei și existenței nu poate într-adevăr depăși această caracterizare: ființa este poziție, existența este poziție absolută. De aceea, nici noi nu vom încerca, deocamdată, să împingem lucrurile mai departe decât Kant. Dimpotrivă, ne vom limita la interpretarea kantiană și la ceea ce a obținut Kant, întrebându-ne doar dacă această interpretare, luată în sine (așadar făcând abstracție de orice alt criteriu), nu îngăduie cumva „un grad mai mare" de claritate.

Oare această interpretare — ființa este poziție — este clară ca lumina zilei în toate privințele? Spunând că ființa este poziție, oare totul e pus în lumină sau este învăluit în întuneric? Nu cumva totul plutește într-o stare de indeterminare? Ce înseamnă poziție? Ce semnificație poate să aibă acest termen? Vom încerca mai întâi să obținem chiar de la Kant o lămurire în privința clarificării date conceptului de ființă, pentru ca apoi să ne întrebăm dacă fenomenele implicate în explicația lui sunt la rândul lor
[61] lămurite și dacă clarificarea însăși este determinată în privința caracterului ei metodic, fiind întemeiată din punct de vedere al legitimității și necesității ei.

Așa cum am văzut, în experiența a ceea ce este existent găsim de la bun început și o sinteză, însă nu o sinteză de

[47] *Ibidem*, p. 78

tip predicativ, adică de tipul unei adăugări a unui predicat la un subiect. În enunțul „A este B", B este un predicat real ce se adaugă la A. În schimb, când spunem „A există", A este pus în mod absolut, și anume laolaltă cu totalitatea determinațiilor sale reale, B, C, D etc. Lui A îi revine această punere, dar nu așa cum în exemplul anterior B este adăugat lui A. Ce este această poziție care se adaugă? În mod vădit, ea însăși este o relație, un raport, dar nu un raport real sau unul ce ține de *res*, în cadrul determinațiilor reale ale lucrului, ale lui A, ci raportul întregului lucru (A) cu gândul meu despre lucru. Prin acest raport, ceea ce este pus în acest fel intră în relație cu starea eului meu. Întrucât A-ul, care, în primă instanță, este doar gândit în acest raport ce ține de simpla gândire, stă deja în raport cu mine însumi, tocmai de aceea acest simplu raport ce ține de gândire, adică simpla reprezentare a lui A, devine în mod vădit un altul prin adăugarea punerii absolute. Prin poziția absolută, obiectul conceptului, adică ființarea efectivă ce corespunde conceptului, este pus ca ceva efectiv în relație cu conceptul doar gândit.

Prin urmare, existența exprimă un raport al obiectului cu facultatea cunoașterii. La începutul clarificării „Postulatelor gândirii empirice în genere", Kant spune: „Categoriile modalității [posibilitate, efectivitate, necesitate] au următoarea particularitate: și anume că ele nu augmentează în nici un fel — ca determinare a obiectului — conceptul căruia îi sunt adăugate ca predicate, ci exprimă doar raportul [obiectului] cu facultatea cunoașterii."[48] În schimb, predicatele reale exprimă raporturile din *res*, ce sunt imanente lucrului. Posibilitatea exprimă raportul obiectului cu toate determinațiile sale, adică a întregii realități, cu intelectul, cu simpla gândire. Efectivitatea, adică existența, exprimă raportul cu folosirea empirică a intelectului sau, cum mai spune Kant, cu facultatea de [62]

[48] *Critica rațiunii pure*, B 266.

judecare empirică. Necesitatea exprimă raportul obiectului cu rațiunea în aplicarea ei la experiență.

Ne vom mulțumi să determinăm mai îndeaproape raportul obiectului cu folosirea empirică a intelectului, raport care este exprimat prin efectivitate. Existența, adică efectivitatea, nu are de-a face, după Kant, „decât cu întrebarea dacă un astfel de lucru [așa cum putem să-l gândim pur și simplu potrivit posibilității lui] ne este dat în așa fel încât perceperea lui să poată precede în orice caz conceptul".[49] „Percepția însă, care dă materia de trebuință conceptului, este singurul caracter al efectivității."[50] „Până acolo unde ajunge percepția, și ceea ce depinde de ea, după legi empirice, tot până acolo ajunge și cunoașterea noastră despre existența lucrurilor."[51] Percepția este cea care oferă și limitează raza noastră de acțiune asupra existenței, asupra efectivității lucrurilor — sau, în terminologia noastră, asupra simplei-prezențe a lucrurilor. Astfel *caracterul specific al poziției absolute*, așa cum îl definește Kant, se dezvăluie ca *percepție*. Aceste predicate, ce numai în mod impropriu pot fi numite așa, efectivitate, posibilitate, necesitate, nu sunt real-sintetice, ele sunt, cum Kant spune, „doar ceva subiectiv". Ele „adaugă conceptului unui lucru, (unui ceva real)... facultatea cunoașterii".[52] Predicatul efectivității adaugă conceptului unui lucru percepția. Pe scurt, Kant spune că efectivitatea, existența = poziția absolută = percepția.

Dar ce poate oare să însemne că unui lucru, atunci când este sesizat ca ceva existent, i se adaugă facultatea
[63] cunoașterii, percepția? De pildă, mă gândesc pur și simplu la o fereastră cu toate determinațiile ei. Îmi imaginez ceva de felul ei. În simpla reprezentare, eu îmi prezenti-

[49] *Ibidem*, B 272–273.
[50] *Ibidem*, B 273.
[51] *Ibidem*.
[52] *Ibidem*, B 286.

fic o fereastră. Dar acestui lucru pe care mi l-am reprezentat astfel eu nu-i mai adaug alte predicate reale — culoarea cadrului, duritatea sticlei —, ci ceva subiectiv, ceva pe care l-am luat din subiect, anume facultatea cunoașterii, percepția. Această percepție adăugată, respectiv adăugarea percepției, constituie ea oare existența ferestrei? Kant scrie negru pe alb: „Percepția... este singurul caracter al efectivității".[53] Cum aș putea eu să înzestrez cu o percepție ceva gândit, lucrul „fereastră"? Ce poate să însemne adăugarea „facultății subiective de cunoaștere" unui obiect? Și cum se poate ca prin asta existența obiectului să-și găsească expresia? S-a mai văzut oare o fereastră prevăzută cu o percepție, o casă prevăzută cu o „poziție absolută"? Există oare asemenea plăsmuiri? Îi stă oare în puteri unei fantezii, fie și celei mai prodigioase, să-și închipuie o așa monstruozitate: o fereastră prevăzută cu o percepție?

Dar probabil că I. Kant avea în gând altceva atunci când vorbea în linii mari despre adăugarea facultății mele de cunoaștere, a percepției mele, la lucru, deși interpretarea dată de el existenței nu oferă în mod explicit alte lămuriri. În fond, ce avea el în gând și la ce anume se gândea oare? Evident, doar la un singur lucru: percepția, care aparține subiectului ca un mod propriu de comportament al acestuia, este adăugată lucrului; asta înseamnă: subiectul, percepând, se pune pe sine într-un raport cu lucrul, raport ce percepe și ia în primire „în sine și pentru sine" acel lucru. Lucrul este pus într-un raport de cunoaștere. În această percepție, ceea ce este existent, ceea ce este simplu-prezent, se dă pe sine în sine însuși. Realul se vădește a fi ceva efectiv. [64]

Dar oare, prin recursul la percepția care percepe un existent, conceptul de existență se clarifică? Cum poate

[53] *Ibidem*, B 273.

Kant să spună în genere, și o spune necontenit, că existența = poziție absolută = percepție și că percepția și poziția absolută sunt singurul caracter al efectivității?

b) Perceperea, ceea-ce-este-perceput, starea-de-a-fi-perceput. Deosebirea dintre starea-de-a-fi-perceput și simpla-prezență a ceea ce este simplu-prezent

Ceva de felul existenței nu este însă o percepție. Percepția însăși este ceva ce este, este o ființare, o atitudine pe care cel ființător o săvârșește, este ceva efectiv în subiectul efectiv. Acest ceva efectiv în subiect, perceperea, nu este însă efectivitatea, iar acest ceva efectiv al subiectului nu este defel efectivitatea obiectului. Percepția ca *percepere* nu poate fi echivalată cu existența. Percepția nu este existența, ci acel ceva care percepe ceva existent, ceva simplu-prezent, și care se raportează la ceea-ce-este-perceput. Acest ceva care este perceput prin percepție obișnuim să-l desemnăm pe scurt cu termenul de percepție. Probabil că I. Kant, identificând efectivitatea cu percepția, înțelegea termenul de percepție în sensul de *ceea-ce-este-perceput*, sens de care de pildă facem uz atunci când spunem: percepția pe care am avut-o a fost dureroasă. Prin asta nu înțeleg că perceperea, actul de a privi, mi-a provocat dureri, ci că ceea ce am resimțit, adică ceea-ce-am-perceput, m-a îndurerat. Să luăm aici percepția nu în sensul de act perceptiv, ci în înțelesul de ceea-ce-este-perceput, și să ne întrebăm: Poate oare percepția, luată cu acest înțeles, să fie echivalată cu existența, efectivitatea? Poate oare existența să fie echivalată cu existentul perceput? Dacă ar fi așa, atunci existența în-
[65] săși ar fi o ființare, un lucru real. Că ea nu e asta o dovedește incontestabilul conținut negativ al tezei kantiene. Potrivit acesteia, este exclus ca efectivitatea să fie totuna cu efectivul perceput.

De aici rezultă: Existența nu e totuna cu percepția, nici în sensul de percepere, nici în sensul de ceea-ce-este-perceput. Ce mai rămâne atunci din echivalarea kantiană dintre percepție și efectivitate (existență)?

Să facem încă un pas în întâmpinarea lui Kant și să-l interpretăm în favoarea lui. Noi spunem: Existența nu se lasă echivalată cu existentul perceput, dar pesemne că poate fi echivalată cu *faptul-de-a-fi-perceput* al lucrului perceput, adică cu *starea-de-a-fi-perceput*. Nu fereastra care este aici și care este simplu-prezentă în calitate de această ființare este existența, simpla-prezență; și totuși simpla-prezență a ferestrei își găsește expresia în faptul-de-a-fi-perceput: grație acestuia din urmă, lucrul, în calitate de ceva perceput, de ceva des-coperit, ne vine în întâmpinare și, astfel, pe temeiul perceperii, el ne este accesibil ca fiind simplu-prezent. Potrivit discursului lui Kant, percepția ar însemna atunci tot atât de mult ca și starea-de-a-fi-perceput, ca și starea-de-a-fi-des-coperit prin percepere. Kant însuși nu spune nimic în această privință și nici nu indică cu precizie dacă înțelege percepția în sensul de percepere (ca act) sau în sensul de ceea-ce-este-perceput (ca obiect al actului). Pentru început, un lucru este aici indubitabil: expunerea kantiană — potrivit căreia conceptul de existență, de efectivitate, are sensul de percepție — este în orice caz neclară, ea putând căpăta astfel, în ciuda a ceea ce credea Kant, un grad mai mare de claritate, și asta atunci când se va putea decide și va trebui să se decidă dacă percepția trebuie înțeleasă aici fie ca percepere, fie ca ceea-ce-este-perceput, fie ca starea-de-a-fi-perceput a ceea-ce-este-perceput, sau dacă aici toate cele trei semnificații sunt luate în unitatea lor, urmând să se stabilească ce înseamnă această unitate.

Lipsa de claritate ce stăruie în legătură cu conceptul de „percepție" o întâlnim și în cazul formulării mai generale a interpretării pe care Kant o dă ființei și existenței, când [66]

echivalează ființa cu poziția și existența cu poziția absolută. În propoziția citată din *Argument*, Kant spune: „Conceptul de poziție sau de punere este... totuna cu cel de ființă în genere."[54] Ne întrebăm: Poziția, punerea, este totuna cu *faptul-de-a-pune* ca atitudine a subiectului sau prin poziție se înțelege *ceea-ce-este-pus*, obiectul, sau chiar *starea-de-a-fi-pus* a obiectului pus? Kant nu precizează acest lucru.

Să trecem deocamdată peste această lipsă de claritate ce este inacceptabilă în cazul unui concept atât de fundamental precum existența. Să acceptăm pentru început interpretarea cea mai convenabilă pentru Kant, ce poate fi dată percepției, respectiv poziției, și anume să identificăm existența cu starea-de-a-fi-perceput, respectiv cu starea-absolută-de-a-fi-pus și, corespunzător, ființa în genere cu starea-de-a-fi-pus în genere. În consecință, ne întrebăm: Oare ceva este existent prin faptul că este perceput? Starea-de-a-fi-perceput a unei ființări, a unui existent, îi constituie existența? Existența, efectivitatea și starea-de-a-fi-perceput sunt totuna? Fereastra nu-și capătă existența prin aceea că eu o percep, ci invers, eu pot să o percep doar *dacă* ea există și *deoarece* există. Starea-de-a-fi-perceput presupune în orice caz putința de a fi perceput, putință care la rândul ei cere *existența* ființării perceptibile, respectiv percepute. Percepția sau poziția absolută este în cel mai bun caz *felul de a accede* la existent, la ceea ce este simplu-prezent, este modul des-coperirii sale; starea-de-des-coperire nu este totuși simpla-prezență a ceea ce este simplu-prezent, existența existentului. Acestea din urmă îi revin celui ce este simplu-prezent, existentului, fără însă ca acesta să fie des-coperit. Numai de aceea el poate fi des-coperit. Tot astfel, poziția în sensul de stare-de-a-fi-pus nu este ființa ființă-

[54] *Argument*, p. 77.

rii și nici nu este totuna cu ea, ci este eventual *modul stării-de-a-fi-sesizat* a ceva-ce-este-pus. [67]

În felul acesta, din analiza preliminară a interpretării date de Kant existenței rezultă două lucruri. În primul rând, această interpretare este nu numai neclară, ducând astfel lipsă de un grad mai înalt de limpezime, dar, în al doilea rând, ea este îndoielnică chiar și în cazul celei mai favorabile interpretări a ei, potrivit căreia ființa este echivalentă cu starea-de-a-fi-perceput.

Va trebui oare să ne mulțumim cu această constatare critică și negativă? A-l denigra pe Kant ar fi o întreprindere nevrednică de el și totodată o strădanie sterilă în privința țintei spre care năzuim. Noi vrem să clarificăm în mod pozitiv conceptele de existență și ființă în genere, și anume în așa fel încât să nu ne mărginim la a-i opune lui Kant propria noastră opinie, așadar una străină. Mai curând vrem să mergem pe urmele propriului demers al lui Kant, acela de a da o interpretare ființei și existenței, urmând direcția privirii lui. La urma urmei, Kant însuși, în încercarea de a clarifica existența, se mișcă în direcția cea bună. Numai că el nu a văzut suficient de limpede orizontul dinspre care și înlăuntrul căruia voia să-și desfășoare clarificarea, și asta pentru că nu și-a asigurat în mod corespunzător orizontul și nu l-a pregătit explicit pentru clarificarea ce o avea în vedere. Ce anume rezultă de aici vom analiza în paragraful următor.

§ 9. Dovada privitoare la necesitatea de a formula în mod mai principial conținutul problematic al tezei și de a întemeia mai radical acest conținut

a) Psihologia, ca știință pozitivă, nu reușește să clarifice, din punct de vedere ontologic, percepția

Ne întrebăm: Ține de întâmplare sau de un capriciu al lui Kant faptul că, în încercarea de a clarifica ființa, efec-
[68] tivitatea și existența, el a recurs la ceva de felul punerii și al percepției? Încotro își îndreaptă el privirea atunci când face acest recurs? De unde și-a dobândit el acele trăsături care contribuie la clarificarea conceptului de existență? De unde își trage originea acel ceva de felul poziției? Ce anume este gândit aici cu necesitate drept ceea ce face cu putință ceva de felul poziției? A definit Kant în mod satisfăcător aceste condiții de posibilitate a poziției în genere, explicând prin aceasta esența poziției și punând în lumină ceea ce a fost astfel explicat, anume ființa, efectivitatea?

Am văzut că starea-de-a-fi-perceput, starea-de-a-fi-des-coperit a ceea ce este simplu-prezent, nu este același lucru cu simpla-prezență a ceea ce este simplu-prezent. Dar în orice des-coperire a ceea ce este simplu-prezent, acesta din urmă este des-coperit *ca* ceva simplu-prezent, adică *în* simpla sa prezență. Prin urmare, înlăuntrul stării-de-a-fi-perceput, respectiv înlăuntrul stării-de-a-fi-des-coperit a ființării simplu-prezente este oarecum co-deschisă și adusă la lumină simpla-prezență. Ce-i drept, ființa nu este identică cu starea-de-a-fi-pus, dar aceasta din urmă este modul în care punerea ființării se asigură în privința ființei acestei ființări puse. Presupune că ființa (respectiv efectivitatea și sensul ei), ce este des-coperită în sta-

rea-de-a-fi-perceput și în starea-de-a-fi-pus, trebuie să fie clarificată, în cadrul unei analize satisfăcătoare, pornind tocmai de la acestea două. De aceea, odată ce s-a reușit să se clarifice, în mod satisfăcător și în privința tuturor structurilor esențiale, des-coperirea a ceea ce este simplu-prezent, percepția și punerea absolută, atunci trebuie să fie cu putință ca pe această cale să dăm cel puțin peste ceva de felul existenței și simplei-prezențe. Se ridică întrebarea: Cum se pot determina în mod satisfăcător fenomenele de percepție și poziție, fenomene de care Kant făcea uz spre a clarifica efectivitatea și existența? Am arătat că conceptele cu ajutorul cărora Kant încearcă să clarifice conceptele de ființă și existență au ele însele nevoie de clarificare, și asta, pe de o parte, deoarece conceptele de percepție și poziție sunt echivoce, în măsura în care a rămas nehotărât care este semnificația pe care Kant o atribuie lor, respectiv lucrului la care acestea se referă, iar pe de altă parte, deoarece chiar și în cazul celei mai prielnice interpretări este îndoielnic că ființa ar putea fi interpretată în genere ca poziție, iar existența ca percepție. Aceste fenomene, percepția și poziția, au nevoie ele însele de o clarificare, și astfel se pune întrebarea cum anume poate fi făcută o asemenea clarificare. În mod vădit, ea poate fi făcută recurgând la acel ceva ce face cu putință percepția, punerea și facultățile cognitive de același tip — acel ceva care stă la baza percepției și punerii —, acel ceva care le determină ca atitudini sau comportamente ale ființării căreia îi aparțin. [69]

Potrivit lui Kant, orice gândire, orice punere, este un „eu gândesc". Eul, stările lui, atitudinile lui sau, cum se spune în general, psihicul au nevoie de o clarificare preliminară. Modul deficient în care Kant a lămurit conceptul de existență are un temei cât se poate de limpede: Kant încă făcea uz de o psihologie foarte rudimentară. S-ar putea crede că dacă el ar fi avut posibilitatea pe care o avem noi astăzi, de a cerceta cu exactitate ceva de felul

percepției, și dacă, în loc să se miște cu o acuitate sterilă înlăuntrul unor distincții conceptuale de tip dualist, el s-ar fi menținut pe terenul faptelor, atunci ar fi putut să arunce o altă privire în esența existenței.

Dar cum stau lucrurile cu acest apel la psihologia științifică, care, ca disciplină ce se menține pe terenul faptelor, ar fi fundamentul problemei kantiene și implicit al oricărei probleme filozofice? Trebuie să analizăm pe scurt dacă psihologia în genere poate în mod principial, și nu doar într-una sau alta din direcțiile travaliului ei, să ne pregătească terenul pentru problema kantiană și să ne pună la îndemână mijloacele necesare rezolvării ei.

Psihologia se instalează pe terenul faptelor — iar acest lucru este privilegiul pe care și-l revendică cu toată îndreptățirea. În calitate de cercetare exactă de tip inductiv a faptelor, psihologia are drept model fizica matematică și
[70] chimia. Ea este o știință pozitivă despre o anumită ființare, o știință care, în cursul dezvoltării ei istorice, dar mai ales în secolul al XIX-lea, și-a făcut din fizica matematică un model de științificitate. Toate direcțiile psihologiei actuale, fie că este vorba de psihologia gestaltistă sau de cea genetică, de cea noetică sau de cea eidetică, sunt divergente aproape numai din punct de vedere al terminologiei. Ele spun același lucru: noi am depășit naturalismul secolului trecut și al deceniilor anterioare, pentru noi obiectul psihologiei este însăși viața, și nu numai senzațiile, impresiile tactile și performanțele legate de memorie; noi cercetăm viața în deplina ei realitate și, cercetând-o, în noi înșine se trezește vitalitatea; știința noastră despre viață este totodată adevărata filozofie, deoarece tocmai prin asta ea formează viața, fiind astfel o viziune asupra vieții și lumii; această cercetare a vieții se instalează în terenul faptelor, clădește de jos în sus și nu se mișcă în aerul rarefiat al filozofiei obișnuite. Împotriva unei științe pozitive despre fenomenele vieții, împotriva unei

antropologii biologice nu numai că nu este nimic de obiectat, ci, ca orice știință pozitivă, ea își are propriul drept și propria semnificație. Întrucât crede că are un rol în formarea unei viziuni vii despre viață și în așa-numita apropiere a științei de viață, actuala psihologie, grație orientării antropologice ce a pătruns de câțiva ani în toate direcțiile ei, își atribuie mai mult sau mai puțin explicit și mai mult sau mai puțin programatic o semnificație filozofică — motiv pentru care antropologia biologică poartă numele de antropologie filozofică. Ei bine, această autoatribuire este un fenomen secundar și insignifiant, care survine deseori tocmai în cazul științelor pozitive, dar mai ales în cazul științelor naturii. E îndeajuns să ne amintim doar de Häckel sau de încercările actuale de a întemeia și de a propovădui, cu ajutorul acelei teorii fizice ce poartă numele de teoria relativității, o viziune asupra lumii sau un punct de vedere filozofic. [71]

Referindu-ne la psihologia ca atare și făcând abstracție de oricare din direcțiile ei, două sunt problemele care au importanță pentru noi. Prima: când psihologia actuală spune că a depășit naturalismul deceniilor anterioare, ar fi o greșeală să se creadă că psihologia s-a trecut singură pe sine dincolo de naturalism. Prin accentuarea problemei antropologice, psihologia de astăzi în toate direcțiile ei se află în mod principial acolo unde, cu mai bine de trei decenii în urmă, Dilthey se afla deja pe o poziție perfect conturată, numai că în acel timp tocmai pretinsa psihologie științifică, predecesoarea celei de azi, îl combătea aprig pe Dilthey, respingându-l pe motiv că nu e științific. A se vedea în această privință critica pe care Ebbinghaus i-o face lui Dilthey. Psihologia nu s-a adus singură pe sine, pe temeiul rezultatelor ei, acolo unde se află astăzi, ci printr-o reorientare principială, mai mult sau mai puțin conștientă, către întregul domeniu al fenomenelor vieții. Psihologia nu putea să se mai sustragă acestei reorientări deoarece

aceasta fusese cerută cu câteva decenii în urmă de Dilthey și de fenomenologie. Dacă psihologia nu trebuie să devină filozofie, ci trebuie să se întoarcă la ea însăși ca știință pozitivă, atunci această reorientare este necesară. Comparativ cu vechile problematizări, noile problematizări ale psihologiei actuale, a căror însemnătate nu trebuie exagerată, trebuie, în chip natural, să ducă la noi rezultate în cadrul științei psihologice pozitive despre viață. Căci natura, atât cea fizică cât și cea psihică, răspunde în cadrul unui experiment numai la întrebările ce i se pun. Rezultatul cercetării pozitive nu poate decât să confirme de fiecare dată acea problematizare principială înlăuntrul căreia se mișcă. Ea însă nu poate să întemeieze însăși problematizarea principială și nici modul, ce-i este ine-
[72] rent acesteia, de tematizare a ființării, cum nu poate nici să descopere vreun sens al acestei problematizări.

Astfel ajungem la cea de-a doua problemă principială legată de psihologie. Dacă astăzi psihologia și-a extins demersul de cercetare asupra acelui câmp ce-i fusese atribuit în întregul său deja de Aristotel, adică dacă s-a extins asupra totalității fenomenelor vieții, atunci această lărgire a domeniului ei nu este decât întregirea unui domeniu ce i se cuvenea de drept psihologiei, cu alte cuvinte a fost înlăturată o lipsă anterioară. Chiar și așa, psihologia rămâne ceea ce ea este și devine cu adevărat ceea ce poate să fie: o știință despre un anumit domeniu al ființării, al vieții. Ea rămâne o știință pozitivă. Dar ca atare ea are nevoie, ca orice știință pozitivă, de o circumscriere prealabilă a constituției de ființă a acelei ființări pe care și-o ia drept temă. Constituția de ființă a domeniului ei, constituție ce este presupusă tacit de psihologie ca și de oricare altă știință pozitivă (fizică, chimie, biologie în sens restrâns, dar și filologie sau istoria artei), este, potrivit sensului ei, inaccesibilă științei pozitive, în măsura în care ființa nu este o ființare, ea cerând în chip corespunzător un mod de sesizare fundamental diferit. Orice punere

pozitivă a ființării include în sine o cunoaștere aprioric ă și o comprehensiune aprioric ă a ființei acestei ființări, chiar dacă experiența pozitivă a ființării nu știe nimic de această comprehensiune și nu poate să aducă la concept ceea ce este înțeles grație comprehensiunii. Constituția de ființă a ființării este accesibilă doar unei științe cu totul diferite, și anume filozofiei ca știință despre ființă. Toate științele pozitive despre ființare nu pot, cum spune Platon, decât să viseze în privința ființării, adică în privința obiectului lor tematic; altfel spus, știința pozitivă despre ființare nu este trează în privința acelui ceva care face ca ființarea să fie ceea ce este ea ca ființare, adică în privința ființei. Totuși, ființa îi este dată într-un anumit mod, și anume ca în vis. Platon atinge această deosebire dintre științele care visează — și ele visează nu întâmplător, ci în mod necesar — și filozofie cu prilejul referirii la raportul dintre geometrie și filozofie. [73]

Geometria este o știință care, corespunzător metodei ei de cunoaștere, pare să coincidă cu filozofia. Căci ea nu este o știință empirică precum fizica sau botanica, ci o cunoaștere aprioric ă. De aceea nu este o întâmplare că filozofia modernă năzuia atât să-și pună problemele cât și să le rezolve *more geometrico*, după metoda matematică. Însuși Kant subliniază că o știință pozitivă este în atâta măsură știință câtă matematică se află în ea. Cu toate acestea, Platon spune: deși geometria este o cunoaștere aprioric ă, ea se deosebește în mod principial de filozofie, care și ea este o cunoaștere aprioric ă și are ca temă aprioricul. Geometria are ca obiect o anumită ființare cu un anumit conținut („ce"), anume spațiul pur, care nu este simplu-prezent, asemenea unui lucru material și fizic, sau asemenea viului, vieții, ci modul lui de a fi este permanența. Platon scrie în *Republica*: αἱ δὲ λοιπαί, ἃς τοῦ ὄντος τι ἔφαμεν ἐπιλαμβάνεσθαι, γεωμετρίας τε καὶ τὰς ταύτῃ ἑπομένας, ὁρῶμεν ὡς ὀνειρώττουσι μὲν περὶ τὸ ὄν, ὕπαρ δὲ ἀδύνατον αὐταῖς ἰδεῖν, ἕως ἂν ὑποθέσεσι χρώμεναι

ταύτας ἀκινήτους ἐῶσι, μὴ δυνάμεναι λόγον διδόναι αὐτῶν.[55] Celelalte τέχναι, celelalte moduri de îndeletnicire cu fiinţarea, despre care spuneam că surprind de fiecare dată în mod tematic un fragment din fiinţarea ca atare, adică ştiinţele despre fiinţare, geometria şi acele ştiinţe care, urmând-o, se folosesc de ea, visează în privinţa fiinţării, dar nu sunt în stare să vadă fiinţarea ca pe ceva văzut în stare de veghe, ἰδεῖν, ἰδέα, adică nu sunt în stare să sesizeze fiinţa acestei fiinţări. Şi ele nu sunt în stare de aceasta atâta vreme cât fac uz de presupoziţiile privitoare la
[74] fiinţare, de constituţia de fiinţă a fiinţării, lăsând aceste presupoziţii să stea ἀκινήτους, nemişcate, adică renunţând să le analizeze cu ajutorul cunoaşterii filozofice, al *dialecticii*. Or, ele sunt incapabile în mod principial de acest lucru deoarece nu au putinţa de a pune în lumină ce anume este fiinţarea în ea însăşi. Ele nu sunt în stare să dea socoteală de fiinţarea ca fiinţare. Lor conceptul de fiinţă şi de constituţie de fiinţă a fiinţării le este închis. Platon face o deosebire în privinţa felului şi modului în care fiinţarea, ὄν, este accesibilă ştiinţelor pozitive — cum le numim noi astăzi — şi filozofiei. Acest ὄν este accesibil ştiinţelor pozitive pe calea visului. Grecii aveau pentru asta o expresie scurtă: ὄναρ. Însă ştiinţelor acest ὄν nu le era accesibil ca ceva văzut în stare de veghe, ὕπαρ. Platon punea chiar şi geometria în rândul ştiinţelor care doar visează în privinţa obiectului lor. Aşadar, acel ceva cu care geometria se ocupă în mod aprioric are la bază un alt *a priori*, un *a priori* în privinţa căruia geometria nu s-a trezit, şi asta nu datorită întâmplării, ci pentru că, corespunzător caracterului ei ştiinţific, ea nu poate să se trezească, tot atât de puţin pe cât poate bunăoară aritmetica să înţeleagă şi să clarifice adevărata esenţă a principiului contradicţiei, principiu de care altfel ea se foloseşte în mod constant. Eu nu pot să lămuresc pe cale aritmetică sau pe

[55] Platon (Burnet), *Politeia* Z, 533 b 6 şi urm.

vreo altă cale principiul contradicției. Dacă până și științele aprioriceale de felul geometriei, științe ce nu se ocupă nicicând și niciodată de fapte empirice, presupun încă ceva, ceva ce le este inaccesibil, și anume constituția de ființă a domeniului lor tematic, atunci cu atât mai mult este valabilă această situație pentru toate științele empirice, deci și pentru psihologie ca știință despre viață, sau, cum se spune astăzi sub inspirația lui Dilthey: antropologie, știința despre omul viu. Orice psihologie doar visează în privința omului și a *Dasein*-ului uman, deoarece ea trebuie să facă în mod necesar presupoziții despre constituția de ființă a *Dasein*-ului uman și despre modurile de a fi ale acestuia, moduri pe care noi le numim existență. Aceste presupoziții ontologice îi vor rămâne pe veci închise psi- [75]
hologiei ca știință ontică. Aceste presupoziții psihologia este silită să le primească de la filozofia ca ontologie. Dar lucrul ciudat este că științele pozitive ajung pe calea viselor de-a dreptul la rezultatele lor. Ele nu au nevoie să fie treze din punct de vedere filozofic, iar dacă totuși se trezesc, ele nu vor ajunge niciodată să fie filozofie. Istoria tuturor științelor pozitive ne arată că ele s-au trezit doar momentan din visare, deschizând ochii în direcția ființei *acelei* ființări *pe care* ele o cercetează. Astăzi ne aflăm într-o asemenea situație. Conceptele fundamentale ale științelor pozitive încep să se miște. Astăzi se cere revizuirea lor prin întoarcerea la acele surse originare din care au provenit. Mai exact spus, noi *am fost* tocmai într-o asemenea situație. Cine astăzi ascultă cu o mai mare atenție și întrezărește, dincolo de larma exterioară și de forfota demersului științific, adevăratele tendințe ale științelor, acela trebuie să observe că ele au început iarăși să viseze. Desigur, această remarcă nu trebuie înțeleasă ca un reproș la adresa științelor, rostit cam de sus, de la înălțimea scrutătoare a filozofiei, ci ca pe o constatare că ele s-au reîntors la acea stare obișnuită ce le este pe potrivă. Este cât se poate de incomod să stai pe un butoi cu

pulbere știind că tocmai conceptele fundamentale nu sunt altceva decât niște opinii tocite. Suntem deja sătui să ne tot întrebăm cu privire la conceptele fundamentale, vrem să ne căpătăm liniștea. Pentru mințile de rând, filozofia ca știință despre „lumea pe dos" este o îndeletnicire stranie, neliniștitoare. Iată de ce oamenii își ajustează conceptul de filozofie nu după ideea de filozofie, ci după nevoile ce sunt în vigoare și după putințele de înțelegere ale „bunului-simț", căruia, cum spune Kant, nimic nu are darul de a-i impune mai mult decât faptele.

Aceste reflecții despre raportul dintre științele pozitive și filozofie, pe care le-am făcut în prelungirea cuvântului lui Platon, trebuie să ne limpezească următorul lucru: Chiar dacă I. Kant ar fi fost în posesia unei psi-
[76] hologii exacte a percepției și a cunoașterii, ea nu ar fi putut câtuși de puțin să îl ajute în încercarea de a clarifica conceptele de *Dasein* și existență. Dacă I. Kant nu a înaintat în strădania sa de a clarifica conceptele problematice nu este pentru că psihologia n-ar fi fost suficient de exactă și de empirică pentru epoca lui, ci pentru că ea nu a fost fundată aprioric într-un mod satisfăcător —, cu alte cuvinte deoarece lipsea ontologia *Dasein*-ului omului. Interpretarea kantiană lacunară a existenței ca percepție și poziție, lacună pe care urmează să o discutăm în continuare, nu poate fi remediată niciodată cu ajutorul psihologiei, deoarece psihologia, la rândul ei, are nevoie de ajutor. A face din antropologie, în sensul de psihologie ca știință pozitivă, temelia filozofiei, de pildă temelia logicii, este în mod principial o strădanie absurdă, mai absurdă chiar decât încercarea celui care vrea să întemeieze geometria cu ajutorul chimiei și al fizicii corpurilor. De la această știință, indiferent de stadiul de dezvoltare în care s-ar afla, nu putem să așteptăm nici un sprijin în ceea ce privește clarificarea vreunei probleme filozofice. Aproape că nici nu mai e nevoie să facem observația că, din ceea ce am spus despre psihologie, nu rezultă că ea nu

ar fi o știință. Dimpotrivă, a determina principial caracterul de știință al psihologiei ca știință pozitivă, adică nefilozofică, nu înseamnă a ne pronunța împotriva psihologiei, ci în favoarea ei, și asta pentru a o elibera de confuziile curente.

Când Kant interpretează existența și simpla-prezență ca percepție, acest fenomen numit „percepție" nu poate fi clarificat prin intermediul psihologiei. Dimpotrivă, psihologia trebuie să știe ce este percepția în genere, dacă nu vrea să cerceteze orbește, doar bâjbâind, procesele perceptive și geneza lor. [77]

b) Constituția de ființă a percepției. Intenționalitate și transcendență

Pentru ca sarcina de a interpreta existența, simpla-prezență, efectivitatea și ființa în genere, să capete un teren ferm, un orizont lămurit și o cale de acces sigură, este nevoie de un anumit mod de cercetare a anumitor relații. Această cercetare și aceste relații vom încerca să le degajăm plecând de la ceea ce Kant lasă nelămurit în fenomenul „percepției" și al „poziției", precum și de la ceea ce el lasă să plutească în acea ambiguitate despre care am vorbit mai înainte.

Teza lui Kant, ființa nu este un predicat real, este incontestabilă din punct de vedere al conținutului ei negativ. Ceea ce Kant vrea în fond să spună prin această teză este că ființa nu este ceva de felul ființării. În schimb, interpretarea pozitivă dată de Kant, și anume că *Dasein*-ul este poziție absolută (percepție) și ființa este poziție în genere, se dovedește a fi atât neclară cât și echivocă, și totodată îndoielnică, chiar dacă o privim dintr-o perspectivă favorabilă. Acum ne întrebăm: Ce anume lasă propriu-zis nedeterminat Kant atunci când folosește termenii de percepție și de poziție într-un sens echivoc? Ce rămâne învăluit în întuneric când perceperea, ceea-ce-este-perceput,

și starea-de-a-fi-perceput a ceea-ce-este-perceput nu sunt diferențiate între ele, deși sunt considerate ca aparținând în mod unitar percepției? Nimic mai puțin decât *constituția de ființă a percepției în genere*, adică esența ei ontologică, și deopotrivă *constituția de ființă a punerii*. Folosirea în mod echivoc, respectiv în mod neclar, a termenului de „percepție" și a celui de „punere" este semnul grăitor al faptului că I. Kant lasă nedeterminată esența ontologică a punerii și a percepției în genere. Dar asta înseamnă mai departe: Atitudinile eului sau, potrivit terminologiei noastre, ale *Dasein*-ului rămân până la urmă nedeterminate ontologic. Ontologia explicită, care să fie pe măsura *Dasein*-ului, a ființării care noi înșine suntem, se află într-o situație precară. Mai mult, nici măcar nu
[78] se știe că elaborarea temeinică a acestei ontologii este premisa de care avem nevoie pentru a pune acea problemă pe care Kant a încercat să o rezolve odată cu lămurirea conceptului de ființă.

Deocamdată nu vom intra într-o analiză principială a conceptului de ontologie a *Dasein*-ului. Cu aceasta ne vom îndeletnici în partea a doua și a treia a prelegerii. Tot așa, nu vrem să expunem funcția de fundament a ontologiei pentru cercetarea filozofică în genere, și cu atât mai puțin să expunem și să prezentăm trăsăturile principale ale ontologiei *Dasein*-ului, lucru care de altfel este cu neputință de realizat aici. O încercare în această privință am înfățișat-o în prima jumătate, ce tocmai a apărut, a tratatului *Ființă și timp*. Aici vom încerca să procedăm invers, pătrunzând în domeniul ontologiei *Dasein*-ului, înțeleasă ca fundament al ontologiei în genere, printr-o analiză mai profundă a problemei kantiene și a soluției oferite de Kant.

Kant interpretează existența — în terminologia noastră, termenul corespunzător „existenței" kantiene este cel de simplă-prezență, deoarece noțiunea de „*Dasein*" o folosim numai cu referire la ființarea umană — ca per-

cepție. Să reținem întreita semnificație a acesteia din urmă: percepere, ceea-ce-este-perceput, starea-de-a-fi-perceput a ceea-ce-este-perceput. Dar oare, scoțând anume în evidență înțelesul echivoc al termenului de „percepție" și reținându-i feluritele semnificații, ne-am ales cu ceva în privința clarificării conceptului de existență? Oare indicând cele trei semnificații ale cuvântului „percepție", am făcut un pas înainte în înțelegerea fenomenului desemnat prin acest cuvânt? Prin enumerarea multiplelor semnificații ale cuvintelor nu căpătăm o cunoaștere a lucrurilor. Firește că nu. Dar aceste deosebiri de semnificație ale termenului „percepție" își au până la urmă temeiul în lucrul pe care îl numesc, anume în fenomenul percepției înseși. Însă nu numai semnificațiile deosebite, cunoscute acum în mod explicit, dar chiar și folosirea inexactă [79]
a acestui cuvânt polisemantic își au pesemne originea în caracterul specific al lucrului semnificat de cuvânt. Probabil că acest polisemantism al termenului „percepție" nu este întâmplător, el indicând, dimpotrivă, că fenomenul desemnat poate să fie înțeles, chiar și în cazul unei experiențe și înțelegeri comune, când ca percepere, adică drept atitudine perceptivă, când ca ceea-ce-este-perceput în sensul de acel ceva la care se raportează atitudinea perceptivă, când ca stare-de-a-fi-perceput în sensul de fapt-de-a-fi-perceput a ceea-ce-este-perceput de atitudinea perceptivă. S-ar putea așadar ca fenomenul la care se referă percepția să ofere tocmai de aceea un temei și un punct de sprijin pentru a-i sesiza polivalențele, deoarece el însuși, potrivit propriei lui structuri, nu este în sine simplu, ci polivalent. Probabil că ceea ce este gândit în fiecare dintre cele trei semnificații ține în mod originar de structura unitară a ceea ce avem de înțeles prin percepție. Probabil că în cele trei semnificații individuale, precum și în surprinderea (pe care tot ele o ghidează) a lucrului desemnat de ele, lucrul însuși este vizat de fiecare dată dintr-un alt unghi de vedere.

Și lucrurile stau chiar așa. Ceea ce numim pe scurt percepție este, dacă e să ne exprimăm explicit, *faptul* perceptiv *de a se îndrepta către* ceea-ce-este-perceput, și anume în așa fel încât ceea-ce-este-perceput este înțeles ca ceva perceput în propria stare-de-a-fi-perceput. A face această constatare nu cere cine știe ce înțelepciune. Percepția este acea percepere căreia îi este propriu ceea-ce-este-perceput în propria lui stare-de-a-fi-perceput. Nu este oare această frază o simplă tautologie? O masă este o masă. Constatarea, chiar dacă e una preliminară, e mai mult decât o tautologie. Prin ea, noi spunem: percepția și ceea-ce-este-perceput în propria stare-de-a-fi-perceput își aparțin laolaltă. Prin expresia „faptul perceptiv de-a-se-îndrepta-către", noi spunem că apartenența reciprocă a celor trei momente ale percepției este o caracteristică a acestui fapt-de-a-se-îndrepta-către. Acest fapt-de-a-se-îndrepta-către alcătuiește totodată scheletul întregului fenomen al „percepției".

[80] Că perceperea se îndreaptă către ceva perceput sau, dacă e să ne exprimăm în chip formal și general, că se raportează la ceva perceput este însă un fapt prea de la sine înțeles spre a mai fi menționat în mod explicit. Același lucru îl spune și Kant când vorbește de faptul că lucrul, ceea-ce-este-perceput, intră în relație cu facultatea cunoașterii, cu perceperea, și anume atunci când vorbește despre o sinteză subiectivă. Pe deasupra, această raportare, pe care am menționat-o aici în mod explicit, și anume raportarea perceperii la ceea-ce-este-perceput, le revine și altor moduri de comportament: de pildă, simplei reprezentări, ce se raportează la ceea ce este reprezentat, gândirii, care gândește ceea ce este gândit, judecății, ce determină ceea ce este judecat, iubirii, care se raportează la ceea ce este iubit. S-ar putea susține că acestea sunt niște banalități de neștăgăduit, pe care ar trebui să ne jenăm să le mai spunem. Cu toate acestea, ținem să facem

în mod explicit următoarea constatare: comportamentele, atitudinile omului se raportează „la" ceva, ele sunt îndreptate către acest „la ce", sau, formal vorbind, sunt în relație cu acest „la ce". Dar ce să facem cu această constatare a raportării atitudinilor noastre la acel ceva la care ele se raportează? Mai este aceasta filozofie? Că e sau nu e filozofie, chestiunea aceasta o lăsăm deschisă. Ba chiar recunoaștem că aceasta nu este sau nu este încă filozofie. De asemenea, nu ne preocupă ce anume s-ar putea face cu constatarea acestor pretinse banalități, bunăoară dacă putem cu ea să pătrundem sau nu în misterele lumii și ale existenței. Ne preocupă un singur lucru: ca aceste pretinse banalități, și lucrurile la care ele se referă, să nu ne scape din vedere — ba chiar să ni le apropiem, pe cât posibil, și mai mult. Pesemne că atunci pretinsa lor banalitate se va preschimba în ceva pe de-a-ntregul misterios. Pesemne că insignifianța acestor banalități se va transforma într-una din cele mai incitante probleme pentru cel care este în stare să filozofeze, adică pentru cel care a învățat să înțeleagă că ceea ce este de la sine înțeles este singura temă adevărată a filozofiei.

Atitudinile au structura faptului-de-a-se-îndrepta-către, a faptului-de-a-fi-orientat-către. Fenomenologia desemnează această structură prin termenul de *intenționalitate*, pe care l-a preluat din scolastică. Scolastica vorbește de *intentio* a voinței (*voluntas*), adică vorbește de ea numai cu referire la voință. Nici vorbă ca scolastica să pună *intentio* în seama celorlalte atitudini ale subiectului, sau ca măcar să conceapă în mod principial sensul acestei structuri. Iată de ce este o greșeală atât istorică cât și una de conținut să se spună, așa cum se întâmplă adesea astăzi, că doctrina intenționalității este o teorie scolastică. Dar chiar dacă așa ar sta lucrurile, aceasta nu ar fi un motiv să respingem doctrina pomenită, ci doar să ne întrebăm dacă o asemenea doctrină poate în sine să țină. Numai că în scolastică nu exista o doctrină a [81]

intenționalității. În schimb, în lucrarea sa *Psychologie vom empirischen Standpunkt (Psihologia din punct de vedere empiric)* (1874), Franz Brentano, influențat puternic de scolastică, și mai ales de Toma și Suarez, avea să evidențieze cu pregnanță intenționalitatea, spunând că, în ceea ce privește această structură, adică în ceea ce privește modurile îndreptării-către ceva, totalitatea trăirilor psihice pot și trebuie să fie clasificate. Titlul *Psihologia din punct de vedere empiric* are o cu totul altă semnificație decât actuala expresie de „psihologie empirică". Brentano și-a pus pecetea asupra lui Husserl, care a clarificat pentru prima oară, în *Logische Untersuchungen (Cercetări logice)*, esența intenționalității, clarificare pe care a continuat-o în *Ideen (Idei)*. Totuși, trebuie spus: Acest fenomen misterios al intenționalității nu a fost nici pe departe înțeles într-un mod satisfăcător din punct de vedere filozofic. Cercetarea noastră se va concentra tocmai asupra încercării de a vedea mai limpede acest fenomen.

Dacă păstrăm în minte ceea ce am spus despre percepție, atunci conceptul de intenționalitate poate fi în primă instanță lămurit astfel: Orice atitudine este o raportare-la, iar orice percepție, o percepere a ceva. Această raportare-la o desemnăm în sens restrâns ca *intendere* sau ca *intentio*. Orice raportare-la și orice fapt-de-a-fi-îndreptat-către își au un *„la ce"* specific *al raportării* și un *„către ce"* specific *al faptului-de-a-fi-îndreptat-către*. Acest „la-ce" al raportării și acest „către-ce" al faptului-de-a-fi-îndrep-
[82] tat-către, care țin de *intentio*, le vom numi *intentum*. Intenționalitatea cuprinde ambele momente, *intentio* și *intentum*, într-o unitate ce până acum a rămas nelămurită. În cazul fiecărei atitudini, ambele momente sunt însă diferite, iar deosebirea dintre *intentio* și *intentum* constituie tocmai deosebirea dintre modurile de comportament. Ele sunt diferite din punct de vedere al propriei lor intenționalități, care este de fiecare dată alta.

Acum este nevoie să urmărim această structură a atitudinilor *Dasein*-ului, luând seama în mod special la percepție, și să ne întrebăm cum anume arată această structură a intenționalității, dar, întâi de toate, cum se întemeiază ea ontologic în constituția fundamentală a *Dasein*-ului. Mai întâi, se cere să ne apropiem cât mai mult de intenționalitatea înțeleasă ca structură a atitudinilor *Dasein*-ului, adică să ne ferim de acele răstălmăciri ce ne stau la îndemână și ne asaltează în mod constant. Și spunând asta avem în vedere nu atât răstălmăcirile cu care filozofia contemporană copleșește intenționalitatea, răstălmăciri care provin din niște puncte de vedere preconcepute, fie ele gnoseologice sau metafizice. Să lăsăm deoparte teoriile despre cunoaștere, ba chiar teoriile filozofice în genere. Trebuie să facem încercarea de a privi în mod simplu și fără prejudecăți fenomenul intenționalității. Numai că, chiar dacă ne-am sustrage prejudecăților provenite din teoriile filozofice, tot nu suntem imuni la orice răstălmăcire. Din contră, cele mai primejdioase și mai încăpățânate prejudecăți legate de înțelegerea intenționalității nu sunt cele explicite, care îmbracă forma teoriilor filozofice, ci cele implicite, care provin din felul firesc de a concepe și de a interpreta lucrurile, caracteristic înțelegerii cotidiene a *Dasein*-ului. Tocmai aceste prejudecăți sunt cele pe care le depistăm cel mai greu și tocmai pe ele le respingem cel mai anevoie. Nu ne întrebăm aici în ce anume își au temeiul aceste prejudecăți comune și nici în ce măsură își au ele locul cuvenit înlăuntrul *Dasein*-ului cotidian. Vom încerca mai întâi să punem în lumină o interpretare greșită dată intenționalității, ce-și are temeiul chiar în felul naiv și firesc de a vedea lucrurile. Făcând aceasta, ne vom îndrepta din nou atenția asupra caracterului intenționalal percepției. [83]

Percepția are un caracter intenționalal; aceasta înseamnă mai întâi că perceperea, *intentio* a ei, se raportează la ceva perceput, la *intentum*. Eu percep fereastra de acolo.

Să ne referim pe scurt la raportarea percepției la obiect. Cum caracterizăm în mod firesc această raportare? Obiectul percepției este fereastra de acolo. Relația pe care o pune în joc percepția ferestrei exprimă în mod vădit acea relație în care se află fereastra, ce este simplu-prezentă acolo, față de mine, ca om prezent aici, ca subiect. Cu această percepție, acum prezentă, a ferestrei se naște astfel o relație prezentă între două ființări, între obiectul simplu-prezent și subiectul simplu-prezent. Relația percepției este o relație simplu-prezentă între două ființări simplu-prezente. Dacă elimin unul dintre termenii relației, de pildă subiectul, atunci însăși relația încetează de a mai fi prezentă. Dacă fac să dispară celălalt termen al relației, obiectul, fereastra prezentă, respectiv dacă mi-l închipui ca fiind dispărut, atunci dispare în mod vădit și relația dintre mine și obiectul simplu-prezent, ba chiar și posibilitatea relației. Căci acum relația nu mai are un punct de sprijin în obiectul simplu-prezent. Se pare că relația intențională poate fi prezentă ca relație doar dacă ambii termeni ai relației sunt prezenți, și ea nu persistă decât atâta vreme cât acești termeni sunt ei înșiși prezenți. Altfel spus, pentru ca o relație posibilă să existe între unul și celălalt, subiectul psihic are nevoie de simpla-prezență a unui obiect fizic. Dacă nu ar exista nici un lucru fizic, subiectul psihic, lipsit de relația intențională, ar trebui să fie prezent într-o izolare de sine. Relația intențională îi revine subiectului grație prezenței obiectului și invers. Toate acestea par a fi de la sine înțelese.

[84] Totuși, atât esența cât și felul de a fi al intenționalității sunt înțelese cu totul greșit în cazul acestei caracterizări a intenționalității drept relație prezentă între două ființări simplu-prezente, între un subiect psihic și un obiect fizic. Greșeala constă în faptul că interpretarea consideră relația intențională ca ceva care, de fiecare dată, se adaugă subiectului abia pe temeiul apariției simplei-prezențe a unui obiect. În această interpretare se ascunde urmă-

toarea opinie: subiectul psihic izolat în sine este lipsit de intenționalitate. Dimpotrivă, se cere să observăm că relația intențională nu ia naștere abia prin adăugarea unui obiect la un subiect, așa cum o distanță între două corpuri simplu-prezente ia abia atunci naștere și este abia atunci prezentă când unul dintre corpuri vine să se adauge celui prezent. Raportarea intențională la obiect nu îi revine subiectului abia cu și abia prin simpla-prezență a obiectului, ci subiectul este în sine structurat intențional. Ca subiect, el este îndreptat către... Să presupunem că cineva are o halucinație. Halucinând, el vede că aici și acum, în această sală, umblă elefanți. El percepe aceste obiecte chiar dacă ele nu sunt prezente. El le percepe, el este îndreptat către ele în mod perceptiv. Avem aici de-a face cu un fapt-de-a-fi-îndreptat-către niște obiecte, fără ca acestea să fie prezente. Noi, ceilalți, spunem că aceste obiecte îi sunt date ca simple-prezențe doar în mod părelnic. Însă aceste obiecte îi pot fi date doar în mod părelnic celui ce halucinează deoarece perceperea lui, sub forma halucinației ca atare, este de așa fel, încât prin această percepție el poate să întâlnească ceva —, așadar deoarece perceperea este în sine o raportare-la, un raport cu obiectul, fie că este vorba de un raport efectiv sau doar de unul părelnic. Numai întrucât perceperea de tip halucinator are, ca percepție în sine, caracterul faptului-de-a-fi-îndreptat-către, numai de aceea poate persoana halucinândă să aibă, în mod părelnic, o părere. Eu nu pot să sesizez ceva *în mod părelnic* decât dacă eu, ca persoană înzestrată cu facultatea sesizării, *am* în genere *o părere*. Numai atunci părerea (*Meinen*) se poate modifica devenind părelnicie (*Vermeintlichkeit*). Relația intențională nu ia naștere abia prin prezența efectivă a obiectelor, ci ea este înrădăcinată în perceperea însăși, indiferent dacă perceperea se înșală sau nu. Pentru ca eu să mă pot înșela *în privința* a ceva, perceperea trebuie să fie percepție a ceva. [85]

În acest fel, este clar că discursul despre raportarea percepției la un obiect este ambiguu. El poate să însemne că perceperea, ca ceva psihic în subiectul prezent, stă în relație cu un obiect prezent, relație care la rândul ei este prezentă pe temeiul celor două ființări prezente. În consecință, această relație stă și cade odată cu prezența termenilor relației. Pe de altă parte, expresia „raportarea percepției la un obiect" poate să însemne că percepția, în ea însăși, potrivit structurii ei, este constituită prin această raportare, indiferent dacă acel ceva la care se raportează, obiectul ei, este sau nu este prezent. A doua semnificație a „raportării percepției la un obiect" surprinde mai curând caracterul specific al intenționalității. Expresia „raportarea percepției" nu se referă la o relație în care percepția ar intra doar ca unul din membrii relației, relație care ar reveni percepției lipsite în sine de relație, ci la o relație care este ea însăși perceperea ca atare. Această relație, pe care o gândim ca intenționalitate, este *caracterul aprioric de raport* al acelui ceva pe care îl desemnăm ca fapt-de-a-se-comporta față de ceva.

Ca structură a comportamentelor, a atitudinilor, intenționalitatea este o structură a subiectului care se raportează la ceva. Intenționalitatea, ca mod de a fi al subiectului ce se raportează la ceva, este însuși acest raport. Ea este caracterul de raport al acestei raportări. Ea aparține esenței atitudinilor, astfel încât a vorbi despre o atitudine intențională este deja un pleonasm, ca atunci când aș vorbi,
[86] de pildă, de un triunghi în spațiu. Invers, câtă vreme intenționalitatea nu va fi văzută ca atare, tot atâta vreme atitudinile vor fi gândite în mod confuz, ca atunci când mi-aș închipui pur și simplu un triunghi fără ideea corespunzătoare de spațiu, idee ce stă la baza triunghiului și-l face cu putință.

În acest fel, am respins acea interpretare greșită a intenționalității ce este împărtășită de bunul-simț, dar în același timp am încurajat ivirea unei alte interpretări gre-

șite, căreia filozofia nefenomenologică îi cade pradă aproape fără excepție. Vom discuta acum cea de a doua interpretare, fără însă a cerceta în amănunt o teorie sau alta.

Rezultatul la care am ajuns în urma lămuririlor anterioare este că intenționalitatea nu este o relație prezentă în mod obiectiv între două ființări simplu-prezente, ci, în calitate de caracter de raport al atitudinii, ea este o determinație a subiectului. Atitudinile sunt atitudini ale eului. Se mai obișnuiește ca ele să fie numite și trăiri ale subiectului. Trăirile sunt intenționale și aparțin prin urmare eului, sau, cum se mai spune în chip savant, ele sunt imanente subiectului, ele aparțin sferei subiective. Însă, potrivit unei convingeri generale și metodice, împărtășită de noua filozofie de după Descartes, subiectul cu trăirile lui este acel ceva care, pentru subiect, pentru eul însuși, este dat pentru început în chip exclusiv și în mod absolut sigur. Se ridică întrebarea: Cum poate acest eu, cu trăirile lui intenționale, să iasă în afara sferei sale subiective și să intre într-o relație cu lumea simplu-prezentă? Cum poate eul să transceandă propria lui sferă și trăirile intenționale închise în ea? În ce anume constă această transcendență? Sau mai precis: Ce rol joacă structura intențională a trăirilor în clarificarea filozofică a transcendenței? Căci intenționalitatea desemnează o relație a subiectului cu obiectul. Am aflat însă mai înainte că intenționalitatea este o structură a trăirilor și că aparține astfel sferei subiective. S-ar părea așadar că faptul intențional de-a-se-îndrepta-către rămâne la rândul lui în interiorul sferei subiective și că, luat în sine, el nu poate juca nici un rol în clarificarea transcendenței. Cum ajungem de la trăi- [87]
rile intenționale, aflate înăuntru, în subiect, la lucrurile exterioare, înțelese ca obiecte? Se spune că în sine trăirile intenționale, aparținând sferei subiective, se raportează numai la ceea ce este imanent acestei sfere. Percepțiile, ca ceva psihic, se îndreaptă către senzații, imagini ale reprezentării, reziduuri ale memoriei și determinații, iar

pe toate acestea gândirea, deopotrivă imanentă subiectului, le adaugă acelui ceva care este dat mai întâi în mod subiectiv. Astfel, este nevoie ca întâi de toate să fie pusă întrebarea filozofică ce se pretinde a fi centrală: Cum se raportează trăirile și acel ceva către care ele se îndreaptă în mod intențional, adică domeniul subiectiv al senzațiilor și al reprezentărilor, la domeniul obiectiv?

Această problematizare, la rândul ei, pare să fie plauzibilă și necesară, de vreme ce noi înșine am spus că trăirile, ce trebuie să aibă caracterul intenționalității, aparțin sferei subiective. Următoarea întrebare pare a fi inevitabilă: Cum se raportează trăirile intenționale ce aparțin sferei subiective la obiectele transcendente? Pe cât de plauzibilă pare a fi această problematizare și oricât de răspândită ar fi ea — chiar înlăuntrul fenomenologiei și al direcțiilor apropiate ei din cadrul noului realism al teoriei cunoașterii, de exemplu în concepția lui N. Hartmann — pe atât de elementară este măsura în care această interpretare a intenționalității nesocotește acest fenomen. Și o nesocotește deoarece pune teoria înaintea împlinirii cerinței de a deschide ochii și de a lua fenomenele așa cum se dau ele, împotriva și în ciuda tuturor teoriilor adânc înrădăcinate; cu alte cuvinte, de a orienta teoria după fenomene și nu de a proceda invers, siluind fenomenele printr-o teorie prestabilită.

Care este punctul central al celei de-a doua interpretări greșite a intenționalității, interpretare pe care urmează acum s-o clarificăm? De astă dată, spre deosebire de prima interpretare, punctul central nu se află în caracterul lui *intentio*, ci în cel al lui *intentum*, adică al acelui ceva către care atitudinea, în cazul nostru percepția, se îndreaptă. Se spune: Intenționalitatea este un caracter al trăiri-
[87] lor. Aceste trăiri aparțin sferei subiectului. Ce poate fi mai natural și mai logic decât să tragem acum concluzia că acel ceva către care trăirile imanente se îndreaptă trebuie la rândul său să fie ceva subiectiv? Dar oricât de

natural și logic poate să arate această concluzie și oricât de critică și prevăzătoare ar fi această caracterizare a trăirilor intenționale și al acelui ceva către care se îndreaptă ele, totuși aceasta nu este decât o teorie în care ochii sunt ținuți închiși în fața fenomenelor, neputând da socoteală de ele.

Să luăm cazul unei percepții naturale, lăsând deoparte orice teorie și orice părere preconceputâ despre raportul dintre subiect și obiect (sau despre altele de felul acesta), și să cercetăm această percepție concretă în care trăim, bunăoară percepția ferestrei. La ce anume se raportează ea, potrivit direcției pe care o are propria *intentio*? Către ce anume este îndreptată percepția, potrivit propriului ei sens de percepere, sens de care este ghidată? În cadrul comportamentului cotidian, de pildă atunci când străbat această sală și mă uit în jur la lucruri, eu percep peretele și fereastra. Către ce anume sunt eu îndreptat în cursul acestei percepții? Către senzații? Sau, dacă eu ocolesc ceea-ce-este-perceput, ocolesc imaginile pe care mi le reprezint și mă feresc să sar afară, prin aceste imagini și senzații, în curtea Universității?

Așadar e pură teorie să spun că eu sunt în primă instanță îndreptat către senzații. Potrivit sensului direcției ei, percepția este îndreptată către însăși ființarea simplu-prezentă. Percepția are în vedere ființarea tocmai ca ființare simplu-prezentă și nu are habar de senzațiile pe care ea le percepe. Acest lucru e valabil și în cazul în care percepția mă înșală. Când mi se întâmplă de pildă să mă înșel pe întuneric luând un copac drept un om, nu ne este îngăduit să spunem că această percepție, deși este îndreptată către un copac, îl ia totuși pe acesta drept un om; dar omul este o simplă reprezentare, ceea ce înseamnă că, în cursul acestei înșelări, eu sunt îndreptat către o reprezentare. Dimpotrivă, sensul înșelării este tocmai acela că eu, luând pomul drept un om, sesizez acel ceva pe care [89]
îl percep și pe care cred că îl percep ca pe o ființare

simplu-prezentă. Prin această înșelare a percepției, mie îmi este dat omul însuși, iar nu o reprezentare a omului.

Acel ceva către care percepția, potrivit sensului ei, este îndreptată este însuși ceea-ce-este-perceput. Pe acesta îl avem noi în vedere. Dar ce anume scoate la iveală această remarcă pe care am făcut-o, o remarcă ce nu este orbită de nici o teorie? Nimic mai puțin decât că această problematizare, referitoare la modul în care trăirile intenționale subiective se raportează la rândul lor la o ființare simplu-prezentă obiectivă, este fundamental greșită. Eu nu am voie și nici nu pot să mă întreb cum anume ajunge trăirea internă intențională să iasă într-un exterior. Și nu am voie și nici nu pot să mă întreb astfel deoarece însăși atitudinea intențională se raportează ca atare la o ființare simplu-prezentă. Eu n-am nevoie ca mai întâi să mă întreb cum anume își capătă trăirea imanentă intențională o valabilitate transcendentă, ci se cere să văd că intenționalitatea, ea și nu altcineva, este cea în care rezidă *transcendența*. Prin aceasta, intenționalitatea și transcendența nu sunt încă clarificate în mod satisfăcător, dar în schimb am dobândit un mod de a pune întrebarea ce corespunde conținutului real a ceea ce este vizat prin întrebare — și asta deoarece ea, întrebarea, își trage originea tocmai din acel ceva pe care întrebarea îl vizează. Concepția curentă despre intenționalitate nesocotește acel ceva către care, în cazul percepției, perceperea se îndreaptă. Totodată, această concepție nesocotește structura faptului-de-a-se-îndrepta-către, structura lui *intentio*. Greșeala interpretării constă într-o *falsă subiectivizare* a intenționalității. Se pune un „eu", un subiect, și se lasă apoi ca așa-zisei lui sfere să-i aparțină trăirile intenționale. Aici eul este ceva dotat cu o sferă înlăuntrul căreia trăirile lui intenționale sunt ca și încapsulate. Or, am văzut că înseși atitudinile intenționale sunt cele care constituie transcenderea. De aici rezultă că intenționalitatea nu trebuie să fie interpretată greșit pe temeiul unui concept oare-

care al subiectului, al eului și al sferei subiective, și nici nu trebuie să ofere prilejul de a pune în mod greșit problema transcendenței, ci invers, este nevoie ca, abia pe temeiul caracterului intenționalității și al transcendenței ei [90] — caracter ce se cere a fi privit fără idei preconcepute —, să fie determinat subiectul în esența lui proprie. Întrucât separarea uzuală a unui subiect, cu sfera lui imanentă, de un obiect, cu sfera lui transcendentă — întrucât o asemenea deosebire a unui „înăuntru" și a unui „în afară" este în genere rezultatul unei construcții și dă în mod constant prilejul unor alte construcții —, de acum încolo noi nu vom mai vorbi despre un subiect, despre o sferă subiectivă, ci vom înțelege ființarea, căreia îi aparțin atitudinile intenționale, ca *Dasein*, și anume în așa fel încât vom încerca, cu ajutorul *atitudinii intenționale*, corect înțelese, să caracterizăm în mod adecvat tocmai ființa *Dasein*-ului, mai precis *una din constituțiile lui fundamentale*. Când spunem că atitudinile *Dasein*-ului sunt intenționale, prin asta înțelegem că felul de a fi ce ne este nouă însine propriu, cu alte cuvinte felul de a fi al *Dasein*-ului este, potrivit esenței lui, de un asemenea fel, încât această ființare, în măsura în care ea este, se ține de fiecare dată în preajma unei ființări simplu-prezente. Ideea unui subiect care își are trăirile intenționale numai înlăuntrul sferei sale și care nu este încă afară, ci este închis în capsula lui, este un pseudoconcept ce nesocotește structura ontologică fundamentală a acelei ființări care noi înșine suntem. Așa cum s-a observat mai devreme, noi desemnăm pe scurt felul de a fi al *Dasein*-ului prin existență; or, asta înseamnă că *Dasein*-ul există și nu este niciodată simplu-prezent ca un lucru. Iar o trăsătură distinctivă între ceea ce există și ceea ce este simplu-prezent este tocmai intenționalitatea. Faptul că *Dasein*-ul există înseamnă printre altele că el este în așa fel încât, ființând, se raportează la ceea ce este simplu-prezent, dar la ceea ce este simplu-prezent nu ca la ceva subiectiv. O fereastră, un scaun sau în genere o

ființare oarecare simplu-prezentă în sensul cel mai larg nu există niciodată, și asta deoarece ele nu se pot raporta la o ființare simplu-prezentă sub forma intențională a faptului de-a-se-îndrepta-către. O ființare simplu-prezentă este pur și simplu prezentă printre alte ființări și atât.

În felul acesta am făcut doar un prim pas în încercarea de a feri fenomenul intenționalității de o seamă de interpretări greșite și foarte grosiere, aducându-l întrucâtva în bătaia privirii. Aceasta este premisa de care avem nevoie
[91] spre a face în mod expres din intenționalitate o problemă, așa cum vom încerca în partea a doua a prelegerii.

În intenția de a clarifica în mod principial fenomenul percepției, am respins două interpretări greșite, dar firești și stăruitoare, date intenționalității. Vom rezuma succint ambele interpretări. Mai întâi, trebuie respinsă *falsa obiectivizare* a intenționalității: intenționalitatea nu este o relație prezentă între ființările simplu-prezente, între subiect și obiect, ci o structură ce constituie *caracterul de raport* al atitudinii *Dasein*-ului ca atare. În al doilea rând, trebuie respinsă falsa *subiectivizare*: structura intențională a atitudinilor nu este ceva imanent așa-zisului subiect și care ar avea nevoie, întâi de toate, de transcendență, ci constituția intențională a atitudinilor *Dasein*-ului este tocmai *condiția ontologică a posibilității oricărei transcendențe*. Transcendența, transcenderea, aparține esenței acelei ființări care, pe temeiul transcendenței, există în mod intențional, adică există ținându-se în preajma ființării. Intenționalitatea este *ratio cognoscendi* a transcendenței. Iar aceasta este *ratio essendi* a intenționalității în diferitele ei moduri.

În urma acestor două specificări rezultă: intenționalitatea nu este ceva obiectiv, ceva care să fie simplu-prezent ca un obiect, cum nu este nici ceva subiectiv în sensul a ceva ce survine în interiorul unui așa-zis subiect, al unui subiect al cărui fel de a fi rămâne pe de-a-ntregul nedeterminat. Intenționalitatea nu este nici obiecti-

vă și nici subiectivă în sens obișnuit, și totuși ea este și una și alta într-un sens cu mult mai originar, în măsura în care intenționalitatea, aparținând existenței *Dasein*-ului, face cu putință ca această ființare, *Dasein*-ul, să se raporteze, existând, la ceea ce este simplu-prezent. Odată ce am interpretat într-o măsură suficientă intenționalitatea, conceptele tradiționale de subiect și de subiectivitate sunt puse sub semnul întrebării, și aici nu-i vorba doar de ceea ce psihologia înțelege prin subiect, ci și de ceea ce ea, ca știință pozitivă, trebuie să presupună tacit în privința ideii [92] și a constituției subiectului, ca și de lucrurile pe care până acum filozofia însăși le-a determinat ontologic într-un mod cu totul nesatisfăcător, lăsându-le astfel în întuneric. Din perspectiva constituției fundamentale a intenționalității, chiar și conceptul filozofic tradițional de subiect a fost insuficient determinat. Pornind de la conceptul de subiect nu se poate hotărî nimic în privința intenționalității, deoarece intenționalitatea este structura esențială, chiar dacă nu cea mai originară, a subiectului însuși.

Ținând seama de interpretările greșite de mai sus, nu este de la sine înțeles ce anume se are în vedere, în vorbirea obișnuită, prin expresia „percepția se raportează la ceva perceput". Faptul că astăzi, sub influența fenomenologiei, se vorbește mult despre intenționalitate sau despre fenomene asemănătoare cărora li se dă un alt nume nu dovedește că fenomenele ce poartă acest nume sunt privite cu un ochi fenomenologic. Faptul că atitudini precum reprezentarea, judecarea, gândirea, voința sunt intențional structurate nu este o propoziție pe care s-o iei la cunoștință și s-o știi, ca apoi din ea să tragi niște concluzii, ci este o indicație că noi trebuie să ne aducem în fața ochilor acel ceva la care ea se referă, anume structura atitudinilor, și că trebuie să ne asigurăm mereu, cu ajutorul fenomenelor, de legitimitatea acestei propoziții.

Aceste interpretări greșite nu sunt întâmplătoare. De asemenea, ele nu se datorează în mod exclusiv și primar

unei superficialități a gândirii și a dezbaterii filozofice, ci ele își au temeiul în acel fel natural de a concepe lucrurile însele, pe care *Dasein*-ul, conform esenței lui, îl posedă. În consecință, în cazul oricărei ființări, fie că e vorba de una prezentă în cadrul naturii, fie de una ce are felul de a fi al subiectului, *Dasein*-ul are tendința de a o sesiza în primă instanță ca ființare simplu-prezentă și de a o înțelege ca simplă-prezență. Aceasta este tendința fundamentală a ontologiei antice, tendință ce nici până astăzi nu a fost depășită, și asta deoarece ea este proprie comprehensiunii ființei și felului în care *Dasein*-ul înțelege ființa. În măsura în care, în orizontul conceperii a tot ceea ce este dat ca simplu-prezent, intenționalitatea, ca relație, nu este de găsit în interiorul lucrurilor simplu-prezente, se pare că ea trebuie să fie pusă în seama subiectului; [93] dacă ea nu este ceva obiectiv, atunci ea este ceva subiectiv. Și aici subiectul este conceput în aceeași nedeterminare a ființei lui, ca ființare simplu-prezentă, așa cum se întâmplă la Descartes, cu al său *cogito sum*. Astfel, intenționalitatea, indiferent dacă este înțeleasă obiectiv sau subiectiv, continuă să fie ceva simplu-prezent într-un mod sau altul. Dimpotrivă, intenționalitatea și trăsătura ei particulară, aceea că nu este nici ceva obiectiv și nici ceva subiectiv, ne îndrituiește să ne mirăm și să ne întrebăm: Dacă acest fenomen nu e nici obiectiv și nici subiectiv, nu trebuie oare ca acea ființare, căreia intenționalitatea îi este proprie în mod clar, să fie înțeleasă în alt mod decât până acum?

Kant vorbește de o relație a lucrurilor cu facultatea cunoașterii; acum însă se vede că discursul lui și întrebările pe care le naște acesta creează multă confuzie. Lucrul nu se raportează la o facultate a cunoașterii aflate înlăuntrul subiectului, ci însăși facultatea de cunoaștere și astfel acest subiect sunt, potrivit constituției ființei lor, intenționalstructurate. Facultatea cunoașterii nu este un capăt al relației dintre un lucru exterior și un subiect in-

terior, ci esența ei este însuși faptul-de-a-se-raporta-la, și anume în așa fel încât *Dasein*-ul intențional care se raportează în acest fel se ține, ca ființare existentă, de fiecare dată și în mod nemijlocit, în preajma lucrurilor. În cazul *Dasein*-ului nu există un „afară", și tocmai de aceea este absurd să se vorbească de un „înăuntru".

Când noi corectăm discursul ambiguu al lui Kant despre percepție și îi dăm un statut autonom prin deosebirea dintre intenția proprie percepției și ceea-ce-este-perceput, noi nu doar corectăm semnificațiile cuvintelor și terminologia, ci ne întoarcem înapoi la esența ontologică a ceea ce este înțeles prin percepție. Întrucât percepția are o structură intențională, a nu vedea această structură nu numai că face cu putință, dar chiar cere cu necesitate ivirea acelui echivoc de care am vorbit mai înainte. Constrâns de fapte, Kant însuși a trebuit, în măsura în care a scris [94] despre percepție, să facă uz de structura intențională a percepției, dar fără să o cunoască ca atare, în chip explicit. El spune într-un loc că percepția bate până undeva, iar acolo până unde bate întâlnim ceea ce este efectiv, ceea ce este simplu-prezent.[56] Dar percepția poate să aibă o rază de acțiune numai dacă, conform propriei esențe, se întinde și tinde să prindă ceva, cu alte cuvinte, se îndreaptă către ceva. Reprezentările (*Vorstellungen*) se raportează în chip esențial la ceva reprezentat, ele fac trimitere la acesta din urmă, dar nu în sensul că lor trebuie mai întâi să li se dea această structură a trimiterii, ci ele, *ca* re-prezentări, *ca* puneri-în-față (*Vor-stellungen*), au această structură din capul locului. A ști dacă ele dau cu adevărat ceea ce pretind a da este o a doua problemă, a cărei analiză este fără sens câtă vreme esența acestei pretenții rămâne în întuneric.

[56] Kant, *Critica rațiunii pure*, B 273.

c) Intenționalitatea și comprehensiunea ființei. Starea de des-coperire (starea-de-a-fi-perceput) a ființării și starea de deschidere a ființei

Vom păstra direcția pe care Kant a dat-o interpretării conceptelor de efectivitate și simplă-prezență, în schimb vom căuta să caracterizăm mai limpede și mai adecvat orizontul dinspre care și în care a întreprins el explicația acestor concepte. Cu ce anume ne-am ales de pe urma clarificării preliminare a structurii intenționale a percepției? Atunci când vom expune cea de-a patra teză, vom reîntâlni structura poziției în genere. Să admitem că I. Kant nu vrea să echivaleze simpla-prezență nici cu perceperea (*intentio*) și nici cu ceea-ce-este-perceput (*intentum*), chiar dacă el nu menționează această deosebire. Prin urmare, rămâne doar posibilitatea ca echivalarea kantiană a efectivității cu percepția să fie interpretată în sensul că aici percepția înseamnă starea-de-a-fi-perceput. Așa cum am văzut, este cât se poate de îndoielnic că efec-
[95] tivitatea unei ființări efective (simpla-prezență a unei ființări simplu-prezente) ar putea fi identificată cu starea-de-a-fi-perceput a acestei ființări. Pe de altă parte însă, ne-am pus întrebarea în ce măsură, în starea-de-a-fi-perceput (faptul-de-a-fi-perceput) a ceea-ce-este-perceput și astfel a efectivului des-coperit, ar trebui totodată să fie dezvăluită efectivitatea acestuia și, într-un anumit sens, în ce măsura in starea-de-a-fi-perceput a unei ființări simplu-prezente percepute ar trebui să fie inclusă simpla-prezență a acesteia — așadar în ce măsura prin analiza stării-de-a-fi-perceput a ceea ce este perceput s-ar putea ajunge, într-un fel sau altul, la simpla prezența a unei ființări simplu-prezente. Dar asta înseamnă implicit că starea-de-a-fi-perceput nu poate fi echivalata cu simpla prezență, ci că prima nu este decât condiția necesara, dar nu și suficientă, a accesului la cea de-a doua. Această corelație ne cere să încercam a specifica ce este percepția ca atare.

Din acest motiv, ne întrebăm: Ce legătură este între caracterul stării-de-a-fi-perceput a ceea-ce-este-perceput și ceea ce am spus până acum despre constituția intențională în genere? Starea-de-a-fi-perceput este, ca atare, stare a celui-ce-este-perceput. Cum aparține ea acestuia? Putem oare să ajungem, prin analiza stării-de-a-fi-perceput a ceea ce este efectiv, la sensul efectivității acestui ceva efectiv? În privința intenționalității percepției, trebuie spus: starea-de-a-fi-perceput ce aparține celui-ce-este-perceput cade în mod vădit în sfera lui *intentum*, adică în acel ceva către care percepția se îndreaptă. Mai întâi, trebuie să cercetăm mai îndeaproape ce anume este acest *intentum* al percepției. Am spus deja că ține de sensul direcției intenționale a perceperii ca ceea-ce-este-perceput să fie luat drept ființare simplu-prezentă în sine însăși. Sensul direcției intenționale a perceperii, indiferent că se înșală sau nu, ține către ceea ce este simplu-prezent ca ceva simplu-prezent. Percepând, eu sunt îndreptat către fereastra de acolo în calitatea ei de lucru de care mă folosesc, și anume de acest lucru și nu de altul. Această ființare, simplu-prezentă în sensul cel mai larg cu putință, are o anumită *menire funcțională*. Fereastra servește la [96]
luminarea sălii și totodată la protejarea ei de intemperii. Acel ceva la care ea servește, utilitatea ei, îi configurează natura sa, adică tot ce aparține realității ei determinate în sens kantian, reității ei. Percepând această ființare, noi putem să o descriem în mod naiv, în virtutea uzanței cotidiene, și să formulăm despre acest obiect enunțuri preștiințifice, dar și pozitiv-științifice. Fereastra este deschisă, nu se închide cum trebuie, e bine așezată în perete; cadrul are cutare sau cutare culoare, are cutare sau cutare lungime. Ceea ce aflăm astfel la această ființare sunt determinațiile ce-i aparțin acesteia în calitatea ei de lucru menit utilizării, adică în calitatea ei de *ustensil*, iar în continuare mai aflăm determinații precum duritatea, greutatea, suprafața, care îi revin ferestrei nu în calitatea ei

de fereastră, ci ca simplu lucru material. Îndeletnicindu-ne în mod curent cu astfel de lucruri precum fereastra, noi putem să acoperim acele *caracteristici de ustensil* care ne vin în întâmpinare în primă instanță și care conferă acestui ustensil caracterul „uzual", și să îl privim doar ca pe un lucru simplu-prezent. Însă în ambele cazuri, fie că privim și descriem fereastra ca lucru menit utilizării, ca ustensil, fie că o luăm în considerare ca lucru pur al naturii, noi înțelegem deja, într-un anume mod, ce înseamnă ustensil și ce înseamnă lucru. Îndeletnicindu-ne în mod curent cu ustensilul, cu unealta, cu instrumentul de măsurat sau cu mijlocul de călătorie, noi înțelegem ceva de felul *ustensilității*, iar în simpla întâlnire cu lucrurile materiale noi înțelegem ceva de felul *lucru-ității*. Însă ceea ce noi căutăm este starea-de-a-fi-perceput a ceea-ce-este-perceput. Deși un lucru are o stare-de-a-fi-perceput, ea nu este de găsit nici printre acele determinații care dau unui lucru perceput caracterul de ustensil și nici printre determinațiile ce sunt proprii caracterului general de lucru al ființării simplu-prezente. Și totuși, noi afirmăm: Ceea ce este simplu-prezent *este* ceea-ce-este-perceput. Așadar, nici starea-de-a-fi-perceput nu este un „predicat real". Cum aparține atunci ea ființării simplu-prezente? O ființare simplu-prezentă nu suferă nici o modificare prin faptul că eu o percep. Ea nu suferă nici o sporire și
[97] nici o scădere a acelui ceva care ea este ca ființare simplu-prezentă. Percepția nu-i dăunează și nici nu o face de nefolosit. Dimpotrivă, sensul sesizării de tip perceptiv constă tocmai în aceea că ceea-ce-este-perceput este în așa fel des-coperit, încât acesta se arată în sine însuși. Deci starea-de-a-fi-perceput nu este ceva obiectiv, propriu obiectului. S-ar putea oare de aici conchide că această stare este ceva subiectiv, ceva care ține de ceea-ce-este-perceput, de *intentum*, ci de percepție, de *intentio*?

Numai că, atunci când am analizat intenționalitatea, am avut deja îndoieli cu privire la legitimitatea pe care

o are deosebirea uzuală dintre subiect și obiect, dintre subiectiv și obiectiv. Percepția în forma ei intențională cade atât de puțin într-o sferă subiectivă, încât mai degrabă o transcende, în măsura în care acceptăm să vorbim despre o asemenea sferă. Starea-de-a-fi-perceput ține probabil de atitudinea intențională a *Dasein*-ului, adică ea nu este ceva subiectiv și nici ceva obiectiv, deși trebuie mereu să păstrăm în minte că ființarea percepută, ceea ce este simplu-prezent, este percepută, ei fiindu-i proprie starea-de-a-fi-perceput. Așadar, starea-de-a-fi-perceput este o entitate ciudată și misterioasă, căci ea ține într-un sens de obiect, de lucrul perceput, și totuși nu este ceva obiectiv, cum tot așa ea ține de *Dasein* și de existența lui intențională, și totuși nu este ceva subiectiv. Se impune mereu să recomandăm maxima metodică a fenomenologiei, aceea de a nu fugi prea devreme din fața misterului fenomenului sau de a-l înlătura prin intervenția brutală a vreunei teorii; dimpotrivă, se impune mai curând să sporim acest mister. Numai așa poate fi simțit și surprins în mod conceptual acest mister, adică numai așa poate el să fie înțeles și să devină atât de concret, încât îndrumările de care e nevoie pentru analiza fenomenului să provină din însuși lucrul misterios. În privința stării-de-a-fi-perceput, dar, așa cum se va arăta, și în privința altor caractere, se pune problema: Cum se poate ca ceva să țină într-un fel de ceea ce este simplu-prezent fără a fi o ființare simplu-prezentă și totodată cum se poate ca același ceva să țină de *Dasein* fără să aibă o semnificație subiectivă? Deocamdată nu putem să rezolvăm această problemă, în schimb putem s-o reliefăm cu mai multă acuitate, pentru ca astfel, în partea a doua, să arătăm că, pentru a explica dacă un asemenea fenomen misterios este posibil, trebuie să plecăm de la esența timpului. [98]

Un lucru e însă clar: starea-de-a-fi-perceput a unei ființări simplu-prezente nu este prezentă în ființarea însăși,

ci ea aparține *Dasein*-ului; asta nu înseamnă că starea-de-a-fi-perceput aparține subiectului și sferei lui imanente. Starea-de-a-fi-perceput aparține atitudinii perceptive intenționale. Tocmai acest fapt face cu putință ca noi să întâlnim ființarea simplu-prezentă în ea însăși. Perceperea des-coperă ființarea simplu-prezentă și o lasă să vină în întâmpinare sub forma unei anumite *des-coperiri*. Percepția îi ia ființării simplu-prezente acoperirea și o eliberează, pentru ca astfel ființarea simplu-prezentă să se arate în ea însăși. Acesta e sensul oricărei priviri ambientale firești și al oricărui fapt firesc de a obține o orientare cu privire la ceva, și asta întrucât acest mod al des-coperirii ține de chiar perceperea însăși, în conformitate cu sensul intențional al perceperii.

Dar prin această remarcă, anume că percepția se raportează la ceea-ce-este-perceput, noi încă nu am delimitat în mod satisfăcător percepția de simpla reprezentare, de prezentificare. Chiar și această prezentificare se raportează într-un anumit fel la ceva, la o ființare, ba chiar se poate raporta la o ființare simplu-prezentă în același mod ca percepția. De pildă, eu pot să-mi prezentific acum gara din Marburg. În acest caz, eu nu mă raportez la o reprezentare și nu am în minte ceva reprezentat, ci am în vedere gara așa cum este ea prezentă acolo unde este. Și totuși, prin această pură prezentificare, ființarea în cauză este sesizată și dată în alt mod decât în cazul percepției nemijlocite. Dar nu aceste deosebiri esențiale dintre intenționalitate și *intentum* ne interesează pe noi acum.

Perceperea este *faptul-de-a-lăsa-să-vină-în-întâmpinare* ceea-ce-este-simplu-prezent, fapt care *eliberează* acest ceva simplu-prezent. Transcenderea este o des-coperire. *Dasein*-ul există ca *Dasein* des-coperitor. Starea-de-des-co-
[99] perire a ceea-ce-este-simplu-prezent este cea care face cu putință eliberarea acestuia ca o ființare ce vine în întâmpinare. *Starea-de-a-fi-perceput*, adică eliberarea spe-

cifică a unei ființări în cadrul perceperii, este un *mod al stării-de-des-coperire în genere*. Starea-de-des-coperire este, de asemenea, determinația eliberării a ceva în cazul producerii sau în cazul judecării a ceva.

Ne întrebăm: Ce anume ține de des-coperirea ființării, în cazul nostru de des-coperirea perceptivă a ceea-ce-este-simplu-prezent? Modul des-coperirii și modul stării-de-des-coperire a ceea-ce-este-simplu-prezent trebuie în mod vădit să fie determinate de către ființarea ce este de des-coperit prin aceste moduri, ca și prin modul de a fi al acestei ființări. Eu nu pot să percep relațiile geometrice în virtutea percepției naturale și sensibile. Dar cum altfel poate fi reglementat și prescris modul des-coperirii de către ființarea ce este de des-coperit și de către felul ei de a fi, dacă ființarea însăși n-ar fi mai întâi des-coperită, astfel încât modul sesizării să o ia drept reper? Pe de altă parte, această des-coperire trebuie să se adecveze din nou la ființarea ce este de des-coperit. Posibilitatea ca ființarea simplu-prezentă să fie des-coperită în cadrul perceperii trebuie să fie deja prefigurată în sânul perceperii, adică des-coperirea perceptivă a ființării simplu-prezente trebuie să aibă dinainte o înțelegere a ceva de felul stării-de-a-fi-simplu-prezent. Ceva de felul *comprehensiunii simplei-prezențe* trebuie să se afle în prealabil în acea *intentio* a perceperii. Să fie oare aceasta doar o cerință apriorică pe care suntem siliți să o formulăm — căci altminteri des-coperirea perceptivă a ceea-ce-este-prezent ar rămâne ininteligibilă — sau putem arăta că ceva de felul *înțelegerii simplei-prezențe rezidă* în *intenționalitatea percepției*, adică în des-coperirea perceptivă? Acest lucru nu numai că poate fi arătat, dar chiar l-am arătat deja, sau — dacă e să ne exprimăm cu mai multă precauție — am făcut deja uz de această comprehensiune a simplei-prezențe, ce aparține intenționalității percepției, fără să fi caracterizat până atunci în mod explicit această structură.

[100] În ceea ce privește prima caracterizare a lui *intentum*, a acelui ceva către care se îndreaptă percepția, a fost nevoie să arătăm — respingând greșitele interpretări subiectiviste care susțin că perceperea se îndreaptă în primă instanță doar către ceea ce este subiectiv, adică spre senzații — că percepția este îndreptată către însuși ceea-ce-este-simplu-prezent. Cu acel prilej, am spus că, pentru a vedea acest lucru, e suficient să cercetăm acea tendință a sesizării inerentă percepției înseși, sau sensul direcției sesizării. Conform sensului direcției sale, perceperea ține*ș*te fiin*ț*area simplu-prezentă în simpla ei prezență. Totul depinde de sensul direcției, adică *intentio* este îndreptată către des-coperirea a ceea-ce-este-simplu-prezent în propria lui simplă-prezență. În *intentio* rezidă deja o comprehensiune a simplei-prezențe, chiar dacă doar una preconceptuală. În această comprehensiune, ceea ce înseamnă simplă-prezență este dezvăluit, este pus în lumină, adică, cum spunem noi, este deschis. Noi vorbim despre *starea-de-deschidere* ce este dată în comprehensiunea simplei-prezențe. Această înțelegere a simplei-prezențe, ca una preconceptuală, rezidă în chip prealabil în acea *intentio* a des-coperirii de tip perceptiv. Acest „prealabil" nu vrea să spună că eu ar trebui, pentru a percepe ceea-ce-este-simplu-prezent, adică pentru a-l des-coperi, să-mi lămuresc mai întâi în mod explicit sensul simplei-prezențe. Înțelegerea prealabilă a simplei-prezențe nu este una prealabilă din perspectiva ordinii timpului pe care îl măsurăm cu ceasul. Dimpotrivă, caracterul prealabil al înțelegerii simplei-prezențe — înțelegere ce aparține des-coperirii de tip perceptiv — vrea, dimpotrivă, să spună că această înțelegere a simplei-prezențe, a efectivității în sens kantian, este în așa fel prealabilă — adică ține de esența atitudinii perceptive —, încât eu nu trebuie mai întâi s-o înfăptuiesc în mod anume, ci, așa cum vom vedea, ține de constituția fundamentală a *Dasein*-ului însuși faptul

ca el, existând, să înțeleagă deja felul de a fi al ființării simplu-prezente, ființare la care *Dasein*-ul se raportează existând — făcând pe de-a-ntregul abstracție de cât de mult este des-coperită această ființare simplu-prezentă și dacă ea este sau nu des-coperită într-un mod suficient și adecvat. De intenționalitatea percepției nu țin doar *intentio* [101] și *intentum*, ci, în afară de ele, și *comprehensiunea felului de a fi a ceea ce este vizat în intentum*.

Cum anume această înțelegere prealabilă și preconceptuală a simplei-prezențe (a efectivității) este inerentă des-coperirii a ceea-ce-este-prezent, ce anume înseamnă această inerență și cum este ea posibilă — de toate acestea ne vom ocupa mai târziu. Acum este vorba doar să vedem că atitudinea des-coperitoare a ceea-ce-este-simplu-prezent depinde de o înțelegere a simplei-prezențe și că acestei atitudini, adică existenței *Dasein*-ului, îi aparține *starea-de-deschidere a simplei-prezențe*. Aceasta este condiția de posibilitate a *putinței de a fi des-coperit a ceea ce este simplu-prezent*. Putința de a fi des-coperit, adică perceptibilitatea ființării simplu-prezente, presupune starea-de-deschidere a simplei-prezențe. *Starea-de-a-fi-perceput* își are temeiul, în ceea ce privește posibilitatea ei, în *înțelegerea simplei-prezențe*. Abia când vom repune starea-de-a-fi-perceput a ceea-ce-este-perceput pe fundamentul ei, adică abia când vom analiza această înțelegere a simplei-prezențe înseși — înțelegere ce aparține, potrivit esenței ei, întregii intenționalități a percepției —, abia atunci vom fi în stare să clarificăm sensul simplei-prezențe astfel înțelese, sau, în terminologie kantiană, sensul existenței.

În mod vădit, la această comprehensiune a ființei face Kant recurs (fără însă a-și da seama cu claritate de aceasta) atunci când spune că existența, efectivitatea, este totuna cu percepția. Fără să dăm deja răspunsul la întrebarea cum anume trebuie interpretată efectivitatea, trebuie să ținem seama că, în ceea ce privește interpretarea kantiană

(efectivitatea este totuna cu percepția), avem de-a face cu o mulțime de structuri și de elemente structurale la care Kant recurge în ultimă instanță. Cea care ne iese prima în cale este intenționalitatea. Acesteia îi aparțin nu numai *intentio* și *intentum*, ci, deopotrivă de originar, și un mod al stării-de-des-coperire a *intentum*-ului des-coperit în *intentio*. De ființarea ce este percepută în cadrul percepției ține *însă* nu numai faptul că ea este des-coperită, starea de des-coperire a ființării, ci totodată și faptul că felul
[102] de a fi al ființării des-coperite este înțeles, adică este deschis. De aceea, nu numai din rațiuni terminologice, dar și din motive ce țin de lucrurile însele, noi facem deosebirea dintre *starea-de-des-coperire a unei ființări* și *starea-de-deschidere a ființei* acestei ființări. Ființarea poate fi des-coperită, fie pe calea percepției, fie pe orice altă cale de acces, numai dacă ființa ființării este deja deschisă —, numai dacă eu o înțeleg. Doar atunci pot eu să mă întreb dacă ființarea este efectivă sau nu, și doar atunci pot porni pe un drum sau altul, cu scopul de a stabili efectivitatea ființării. Acum trebuie să reușim să indicăm mai precis corelația dintre starea-de-des-coperire a ființării și starea-de-deschidere a ființei, și să arătăm cum anume starea-de-deschidere (stare-de-dezvăluire) a ființei își îndeplinește rolul de fundamentare, adică cum anume dă ea temei, fundament, posibilității stării-de-des-coperire a ființării. Altfel spus, trebuie să reușim să pricepem în mod conceptual deosebirea dintre starea-de-des-coperire și starea-de-deschidere, considerându-le ca posibile și necesare, și deopotrivă să înțelegem unitatea posibilă a celor două. Tot aici este de găsit și posibilitatea de a surprinde deosebirea dintre ființarea des-coperită în stare-de-des-coperire și ființa deschisă în starea-de-deschidere, adică distincția dintre ființă și ființare, diferența ontologică. Urmărind problema kantiană, am ajuns la întrebarea cu privire la *diferența ontologică*. Abia pe calea rezolvării acestei probleme fundamentale putem să reușim să dăm tezei

kantiene, ființa nu este un predicat real, nu numai o întemeiere pozitivă, dar totodată să o întregim în mod pozitiv printr-o interpretare radicală a ființei în genere ca simplă-prezență (efectivitate, existență).

Acum vedem că posibilitatea de a evidenția diferența ontologică este legată în mod vădit de necesitatea de a cerceta intenționalitatea, adică felul de acces la ființare, ceea ce nu înseamnă că felul de acces la orice ființare reprezintă percepția în sens kantian.

Atunci când echivalează efectivitatea cu percepția, [103]
Kant nu aprofundează problema efectivității, a existenței. El rămâne la limita exterioară a câmpului problemei, astfel încât, chiar și pentru el, această limită își pierde conturul lămurit. Și totuși, direcția drumului pe care el apucă, recurgând la subiect în înțelesul cel mai larg, este singura posibilă și corectă. Această direcție, cea a interpretării ființei, efectivității, existenței, nu a fost abordată pentru prima oară de filozofia modernă de la Descartes încoace, care a orientat în chip explicit problematica filozofică spre subiect. În această direcție care duce spre subiect — respectiv spre ceea ce este în fond gândit prin subiect, adică prin *Dasein*-ul nostru — pornise deja problematizarea ontologică antică, cea a lui Platon și Aristotel, problematizare ce nu avea câtuși de puțin o orientare subiectivistă în înțelesul modern al acestui termen. Dar asta nu înseamnă că ne-ar fi îngăduit să interpretăm în sens kantian tendința filozofică fundamentală a lui Platon și Aristotel, așa cum de pildă a făcut cândva Școala de la Marburg. În încercarea de a clarifica ființa, grecii, atunci când au recurs la λόγος, au mers în aceeași direcție ca și Kant. Λόγος-ul are drept trăsătură particulară putința de a face ceva manifest, de a des-coperi ceva, respectiv de a deschide ceva, trăsătură pe care grecii, la fel ca și filozofia modernă, nu au distins-o. Λόγος-ul, ca atitudine fundamentală a lui ψυχή, este un ἀληθεύειν, un fapt de a face ceva să fie manifest, fapt ce îi este caracteristic lui ψυχή în sensul

cel mai larg și lui νοῦς; acești doi termeni sunt greșit înțeleși atunci când sunt traduși pe negândite prin „suflet" și „spirit" și când îi înțelegem din punctul de vedere al acestor concepte. Ψυχή vorbește cu sine însuși, spune Platon, despre ființă, el are un dialog cu sine însuși în privința faptului de a fi, a faptului de a fi altfel, a faptului de a fi aceleași, mișcării, repausului și a altor lucruri de același fel, adică el înțelege deja, în sine însuși, ceva de felul ființei, efectivității, existenței ș.a.m.d. Λόγος ψυχῆς este orizontul în care se înscrie orice demers de clarificare a ceva de felul ființei și efectivității. Orice filozofie, indiferent cum înțelege „subiectul" și cum îl pune în centrul cer-
[104] cetării filozofice, recurge, când e vorba de clarificarea fenomenelor ontologice fundamentale, la suflet, spirit, conștiință, subiect, eu. Ontologia antică, la fel ca și cea medievală, nu este, așa cum se crede în virtutea ignoranței obișnuite, o ontologie pur obiectivă, una care exclude conștiința, ci trăsătura ei caracteristică este tocmai aceea că conștiința și eul sunt privite ca existând în același sens în care este privit ca existând ceea ce este obiectiv. Acest lucru este dovedit de faptul că filozofia antică și-a orientat ontologia către λόγος, putându-se astfel susține cu oarecare îndreptățire că ontologia antică este o logică a ființei. Această afirmație este corectă în măsura în care λόγος-ul este fenomenul ce trebuie să explice ce înseamnă ființa. Dar „logica" ființei nu înseamnă că problemele ontologice ar putea fi reduse la problemele logice din școală. Recursul la eu, la suflet, la conștiință, la spirit și la *Dasein* este necesar din anumite motive ce țin de lucrurile însele.

Acest acord în privința direcției pe care au mers interpretările filozofice date ființei și efectivității îl putem exprima dând problemei o altă formulare. Ființa, efectivitatea, existența se numără printre acele concepte cele mai generale pe care eul le aduce cumva cu sine. De aceea, aceste concepte au fost și sunt numite „idei înnăscute",

ideae innatae. Ele se află de la bun început în *Dasein*-ul uman. *Dasein*-ul, pe temeiul constituției ființei lui, aduce cu sine o vedere, ἰδεῖν, o înțelegere a ființei, a efectivității, a existenței. Leibniz spune în multe locuri, chiar dacă într-un mod mult mai grosier și mai ambiguu decât Kant, că noi nu putem înțelege ce anume este ființa, substanța, identitatea, durata, schimbarea, cauza și efectul decât prin reflecția asupra noastră înșine. Doctrina despre caracterul înnăscut al ideilor își exercită vigoarea, în mod mai mult sau mai puțin clar, asupra întregii filozofii. Totuși, ea este mai degrabă o soluție de scăpare și o înlăturare a problemei decât o rezolvare a ei. Se recurge prea ușor la o ființare și la o însușire a ei, anume ineitatea ideilor, ce nu mai este explicată în continuare. Caracterul în- [105]
născut al ideilor, oricât de neclar ar fi modul în care este el înțeles, nu trebuie să fie luat aici într-un sens fiziologic-biologic, ci acest caracter vrea să spună că ființa și existența sunt înțelese *anterior* în raport cu ființarea. Asta nu înseamnă însă că ființa, existența și efectivitatea sunt ceea ce individul particular sesizează mai întâi în cursul evoluției lui biologice; așadar, asta nu înseamnă că, de pildă, copiii înțeleg mai întâi ce este existența, ci că expresia polisemantică „caracterul înnăscut al ideilor" se referă doar la ceea ce este anterior, la ceea ce este premergător, la ceea ce este aprioric, adică la acel ceva ce a fost identificat, de la Descartes până la Hegel, cu subiectivul. Problema clarificării ființei poate fi scoasă din această înfundătură, cu alte cuvinte poate fi pusă abia atunci cu adevărat ca problemă, când ne întrebăm: ce înseamnă această ineitate, cum este ea posibilă pe temeiul constituției de ființă a *Dasein*-ului — cum poate fi ea definită? Ineitatea ideilor nu este un fapt fiziologic-biologic, ci sensul ei este de găsit în acea direcție potrivit căreia ființa și existența sunt anterioare fiinţării. Ineitatea trebuie înțeleasă în sens filozofic-ontologic. Însă, spunând aceasta, nu ne este îngăduit să credem că aceste concepte și principii sunt înnăscute

numai deoarece toți oamenii recunosc valabilitatea lor. Acordul oamenilor în privința valabilității principiului contradicției este doar un *semn* al ineității, nu și temeiul ei. A face recurs la acordul și adeziunea generală nu reprezintă încă o întemeiere filozofică a axiomelor logice sau ontologice. Vom vedea cu prilejul analizei fenomenologice a celei de-a doua teze, anume că fiecărei ființări îi aparține un „ce" și un mod-de-a-fi, că și acolo se deschide același orizont, adică încercarea de a lămuri conceptele ontologice prin recurs la *Dasein*-ul omului. Ce-i drept, se va arăta că, tocmai în legătură cu această problemă, acest recurs nu a fost formulat, în ontologia antică și medievală, atât de explicit ca la Kant. În realitate însă, acest recurs era și atunci în vigoare.

[106] S-a lămurit în mai multe moduri că discuția critică a tezei kantiene conduce la necesitatea unei ontologii explicite a *Dasein*-ului. Căci numai pe temeiul unei puneri în evidență a constituției ontologice fundamentale a *Dasein*-ului vom fi în stare să înțelegem în chip satisfăcător acel fenomen ce îi este atribuit ideii de ființă, anume înțelegerea ființei, înțelegere care, stând la baza oricărei raportări la ființare, o călăuzește. Numai când vom înțelege constituția ontologică fundamentală a *Dasein*-ului, numai atunci ne va fi clar cum este posibilă, în *Dasein*, o comprehensiune a ființei. De asemenea, s-a lămurit că ontologia *Dasein*-ului este ținta latentă și totodată cerința constantă, mai mult sau mai puțin clară, a întregii evoluții a filozofiei apusene. Dar acest lucru se va lăsa vădit și dovedit doar în momentul în care această cerință va fi pusă în chip explicit și va fi împlinită în trăsăturile ei fundamentale. Discutarea tezei kantiene ne-a condus mai cu seamă către o problemă ontologică fundamentală, anume către întrebarea cu privire la deosebirea dintre ființă și ființare, la problema diferenței ontologice. Cu prilejul analizei tezei kantiene am atins la fiecare pas o seamă de probleme, fără însă să le luăm în seama în mod anume.

De aceea ar fi fost necesar, pentru a discuta în chip exhaustiv teza kantiană, să analizăm nu numai echivalarea existenței, a efectivității, cu poziția absolută, dar, în mod corespunzător, și echivalarea ființei în genere cu poziția în genere, cu alte cuvinte să arătăm că poziția, punerea, are la rândul ei o structură intențională. La această chestiune vom reveni în contextul discutării celei de-a patra teze, când vom înțelege ființa în sensul copulei „este", pe care Kant o interpretează ca *respectus logicus*, cu alte cuvinte ca punere a ființei în genere. Ființa, care la Kant e totuna cu poziția, este înțeleasă de el ca acel „este" ce este pus în propoziție ca o legătură între subiect și predicat. Pentru a analiza această chestiune, avem nevoie să arătăm structura caracterului de punere (*Setzung*) al propoziției (*Satz*).

Lămurirea preliminară pe care am dat-o intenționalității ne-a condus în continuare la deosebirea dintre constituția de ființă a ființării obiective și cea a ființării subiective, respectiv a *Dasein*-ului care există. În mod vădit, această deosebire dintre ființarea care noi înșine suntem și ființarea care nu suntem noi înșine, sau, dacă e să ne exprimăm formal în stilul lui Fichte, dintre Eu și Non-eu, așadar această deosebire nu este una întâmplătoare, ci una care trebuie să se impună cumva chiar și conștiinței comune — și cu care filozofia se căznește încă de la începuturile ei. Această deosebire o vom analiza în cadrul celei de-a treia teze, astfel încât corelația primei teze cu cea de-a patra și a treia să devină vizibilă. [107]

Cu prilejul lămuririi conținutului tezei kantiene, am plecat de la conceptul de realitate, de reitate, concept ce trebuie să fie deosebit de existența înțeleasă ca trăsătură nereală. Cu toate acestea, se cere să reflectăm asupra faptului că realitatea nu este câtuși de puțin ceva real, cum tot atât de puțin este existența ceva existent, fapt ce-și găsește expresia la Kant în aceea că, pentru el, realitatea este, la fel ca existența, o categorie. Realitatea este o determinație ontologică care îi revine oricărei ființări, fie că ea

este efectivă sau doar posibilă, în măsura în care fiecare ființare este *ceva*, cu alte cuvinte în măsura în care ea are un conținut de *res*. Aici este vorba nu numai de a exclude din rândul determinațiilor reale ale unui lucru existența, ca fiind ceva nereal, ci, în aceeași măsură, de a determina sensul ontologic al realității în genere și de a ne întreba cum poate fi sesizată corelația dintre realitate și existență, și cum poate fi arătată posibilitatea acestei corelații. Aceasta este o problemă care, în cazul tezei kantiene, rămâne, așa-zicând, ascunsă. Ea nu este nimic altceva decât conținutul celei de-a doua teze, pe care o vom discuta în continuare. Trebuie să avem în vedere că cele patru teze sunt legate între ele. Conținutul uneia dintre probleme include în sine conținutul celorlalte. Cele patru teze formulează, dar numai într-o manieră exterioară și încă acoperită, unitatea sistematică a problemelor ontologice fundamentale, de care ne vom apropia prin dezbaterea pregătitoare a acestor teze.
[108]

Teza ontologiei medievale, de proveniență aristotelică: Constituției de ființă a ființării îi aparține faptul-de-a-fi-ceva (*essentia*) și faptul-de-a-fi-simplu-prezent (*existentia*)

§ 10. Conținutul tezei și modul tradițional de dezbatere a acesteia

a) Schițarea contextului tradițional al problemei deosebirii dintre *essentia* și *existentia*

Expunând prima teză, ființa nu este un predicat real, am urmărit să lămurim sensul ființei, al existenței, și să caracterizăm în mod mai radical, din perspectiva sarcinii pe care o are de îndeplinit, interpretarea kantiană dată acestor termeni. Am subliniat atunci că existența se deosebește de realitate. Realitatea nu a fost privită atunci ca o problemă, cum tot așa nici posibila ei relație cu existența și nici chiar deosebirea dintre cele două nu au fost privite astfel. Întrucât realitatea, în sens kantian, nu înseamnă nimic altceva decât *essentia*, expunerea celei de-a doua teze despre *essentia* și *existentia* cuprinde în sine toate întrebările pe care filozofia anterioară le pusese cu privire la relația dintre acestea două, întrebări pe care Kant însuși nu le-a aprofundat — ele reprezentând acea concepție tradițională, de la sine înțeleasă, care a stat la baza gândirii sale. În cursul discutării celei de-a doua teze ni se va lămuri și mai mult cât de adânc înrădăcinată este problema kantiană în tradiția antică și medievală. Chiar dacă cea de-a doua teză este strâns legată de teza kantiană, totuși expunerea celei de-a doua teze nu este o repetare a problemei kantiene, de vreme ce *realitatea*, sub titlul de *essentia*, devine acum *o problemă ontologică*. În consecință, problema se acutizează: Cum aparțin realitatea și existența unei ființări? Cum se poate ca realul

[109] să aibă existență? Cum poate fi determinată corelația ontologică dintre realitate și existență? În felul acesta nu numai că vom ajunge la niște probleme ce sunt principial noi, dar totodată problema kantiană va căpăta o acuitate mai mare.

Putem caracteriza această nouă problemă și din perspectiva *diferenței ontologice*. În această diferență este vorba de deosebirea dintre ființare și ființă. Diferența ontologică spune: ființarea este, ce-i drept, caracterizată de fiecare dată de o anumită constituție a ființei. Dar ființa însăși nu este o ființare. Aici rămâne însă neclar ce anume ține de ființa unei ființări. Până acum am folosit termenul de ființă într-un înțeles împrumutat de la Kant, anume ca existență, efectivitate, cu alte cuvinte ca acel *mod* în care ceva efectiv, ceva existent, *este*. Acum însă trebuie să arătăm că constituția de ființă a unei ființări nu este epuizată de unul sau altul din modurile de a fi, dacă prin aceste moduri înțelegem efectivitatea, simpla-prezență, existența. Dimpotrivă, trebuie să arătăm că fiecărei ființări, indiferent cum este ea, îi aparține faptul că ea este asta sau asta. Constituției de ființă a unei ființări îi aparține caracterul de „ce", caracterul de *res*, sau cum spune Kant, reitatea, realitatea. Realitatea este tot atât de puțin ceva ființător, ceva real, pe cât de puțin existența și ființa sunt ceva existent și ceva ființător. Astfel, deosebirea dintre *realitas*, respectiv *essentia* și *existentia*, nu coincide cu diferența ontologică, ci ea cade de partea unuia din membrii diferenței ontologice, cu alte cuvinte *nici realitas și nici existentia* nu sunt o *ființare*, ci ele amândouă constituie tocmai structura ființei. Deosebirea dintre *realitas* și *existentia articulează* mai profund ființa în constituția ei esențială.

Se vede deja că diferența ontologică nu este în sine atât de simplă pe cât pare în urma formulării ei, ci că acel ceva care diferă și spre care ontologia ține, anume ființa însăși, își dezvăluie tot mai mult o structură tot mai

complexă. A doua teză trebuie să ne conducă la o problemă pe care o vom expune în cea de-a doua parte sub titlul de „articularea fundamentală a ființei", adică ne va [110] conduce la determinarea fiecărei ființări în privința ființei ei prin *essentia* și prin existența posibilă.

Dezbaterea tradițională a celei de-a doua teze, potrivit căreia fiecărei ființări îi aparțin *essentia* și *existentia*, respectiv existența posibilă, duce lipsă de un temei ferm și de un fir conducător sigur. Această deosebire dintre *essentia* și *existentia* era cunoscută încă de pe vremea lui Aristotel, ea trecând drept ceva de la sine înțeles. În schimb, cea care a suscitat discuții de-a lungul tradiției a fost maniera de înțelegere a acestei deosebiri. În Antichitate, această problemă nici măcar n-a fost pusă. Problema deosebirii și a corelației (*distinctio* și *compositio*) dintre caracterul de *res* al unei ființări și modul ființei ei, *essentia* și *existentia*, a devenit acută abia în Evul Mediu, dar nu pe fondul problemei fundamentale a diferenței ontologice, care nu e de găsit ca atare niciunde, ci în cadrul acelui context de probleme pe care l-am întâlnit deja cu prilejul caracterizării tezei kantiene. Ce-i drept, acum este vorba nu atât de problema putinței de a cunoaște și de a dovedi existența lui Dumnezeu, cât mai curând de problema, chiar mai originară, a deosebirii dintre conceptul de Dumnezeu ca ființare infinită, *ens infinitum*, și ființarea ce nu este Dumnezeu, *ens finitum*. Cu prilejul caracterizării tezei kantiene, am aflat că esenței lui Dumnezeu (*essentia dei*) îi aparține existența. Iată o propoziție pe care nici Kant nu o contestă. În schimb, ceea ce Kant contestă este doar faptul că oamenii ar fi în stare să pună în mod absolut o astfel de ființare, din a cărui esență face parte existența, cu alte cuvinte că ar fi în stare să o perceapă nemijlocit, să o intuiască în sensul cel mai larg al termenului. Dumnezeu este o ființare care, potrivit esenței ei, nu poate niciodată să nu fie. Dar ființarea finită poate să nu fie. Asta înseamnă că existența

nu aparține cu necesitate acelui ceva care ea (ființarea) este, realității ei. În cazul în care o astfel de ființare posibilă (*ens finitum*), respectiv realitatea ei, devine efectivă — în cazul în care acest posibil există, atunci posibilitatea și efec-
[111] tivitatea, privite din afară, s-au întrunit în mod vădit în ființare. Posibilul a devenit efectiv, *essentia* este efectivă, există. Astfel se naște întrebarea: cum poate fi conceput raportul dintre caracterul de *res* al unei ființări efective și efectivitatea ei? Acum este vorba nu numai de problema kantiană, de efectivitatea în genere, ci și de întrebarea privitoare la *modul în care efectivitatea unei ființări se raportează la realitatea ei.* Se observă că și această problemă ontologică — care, în partea a doua, ne va readuce la problema fundamentală a articulării ființei — are drept reper, în tradiție, problema lui Dumnezeu, respectiv conceptul de Dumnezeu înțeles ca *ens perfectissimum.* Astfel este confirmată din nou vechea echivalare a lui Aristotel, anume că πρώτη φιλοσοφία, știința primă, știința despre ființă, este totuna cu θεολογία. Această corelație trebuie acum să o lămurim și mai bine pentru ca, pe de o parte, să înțelegem în mod corect conținutul celei de-a doua teze și, pe de altă parte, să fim în stare să desprindem, din cadrul dezbaterii tradiționale a acestei teze în Evul Mediu, ceea ce este decisiv din punct de vedere filozofic. Este nevoie ca, în cursul clarificării conținutului tezei, să ne limităm doar la ceea ce este esențial și să precizăm în linii mari problema. Nu vom putea să prezentăm în mod detaliat evoluția istorică pe care a avut-o în scolastică dezbaterea tezei privitoare la raportul și deosebirea dintre *essentia* și *existentia* (Toma, școala tomistă târzie, Duns Scotus, Suarez, scolastica spaniolă în epoca Contrareformei), ci vom încerca, precizând doar principalele opinii doctrinare — adică concepțiile lui *Toma din Aquino*, *Duns Scotus* și *Suarez* — să oferim o imagine despre modul în care scolastica trata aceste probleme și despre modul în care, în același timp, filozofia antică își exercita influența asu-

pra înseși tratării acestor probleme, mai precis asupra felului în care a fost pusă ea.

Suarez aparține așa-numitei scolastici târzii, care, în epoca Contrareformei spaniole, a prins din nou viață în rândul ordinului iezuit. Toma a fost dominican O. Pr., [112] iar Duns Scotus, franciscan OFM. Suarez a fost gânditorul care a influențat cel mai puternic filozofia modernă. Descartes se trage direct din el, folosindu-i aproape în întregime terminologia. Suarez este cel care a sistematizat pentru prima dată filozofia medievală, și mai ales ontologia. Până la el, filozofia medievală, inclusiv Toma și Duns Scotus, trata gândirea antică doar în cadrul unor comentarii ce interpretau pas cu pas textele antice. Cartea de căpătâi a Antichității, *Metafizica* lui Aristotel, nu este o operă închegată, nu are o structură sistematică. Suarez, observând acest lucru și luându-l ca o carență, a căutat să-l remedieze și să dea pentru prima dată problemelor ontologice o formă sistematică, formă ce a pecetluit, în următoarele secole până la Hegel, împărțirea metafizicii. Potrivit acestei împărțiri, se pot distinge *metaphysica generalis*, ontologia generală, și *metaphysica specialis*; aceasta din urmă cuprinde *cosmologia rationalis*, ontologia naturii, *psychologia rationalis*, ontologia spiritului, și *theologia rationalis*, ontologia lui Dumnezeu. Regăsim această grupare a disciplinelor filozofice centrale în *Critica rațiunii pure* a lui Kant. „Logica transcendentală" corespunde, în fundamentul ei, ontologiei generale. Problemele psihologiei, cosmologiei și teologiei raționale, pe care Kant le tratează în „Dialectica transcendentală", corespund întrebărilor puse în genere de filozofia modernă. Suarez, care și-a făcut publică filozofia în *Disputationes metaphysicae* (1597), nu numai că a exercitat o mare influență asupra evoluției ulterioare a teologiei în cadrul catolicismului, ci, alături de fratele de ordin Fonseca, a influențat puternic formarea scolasticii protestante în secolele al XVI-lea și al XVII-lea. Profunzimea și nivelul

filozofic al amândurora sunt cu mult peste cele atinse, de pildă, de Melanchthon în comentariile sale despre Aristotel.

[113] Această problemă, a raportului dintre *essentia* și *existentia*, are în primul rând o semnificație teologică, în ale cărei detalii nu vrem să intrăm acum. Ea privește problemele cristologiei, motiv pentru care ea este și astăzi dezbătută în școlile teologice, dar mai cu seamă în cadrul concepțiilor filozofice ale ordinelor confesionale. Controversa nu a fost rezolvată nici până astăzi. Dar întrucât Toma din Aquino trece cu precădere drept scolasticul dătător de măsură și întrucât el este preferatul bisericii, iezuiții, a căror opinie doctrinară este în acord cu cea a lui Suarez — cel care neîndoielnic a văzut problema în modul cel mai pătrunzător și mai corect — au totodată interesul de a-și armoniza opinia cu cea a lui Toma. În legătură cu această problemă, ei i-au cerut Papei încă în 1914 să hotărască dacă este cu adevărat nevoie să se călăuzească în toate privințele după Toma. Această problemă a fost decisă într-un sens negativ, dar nu printr-o hotărâre *ex cathedra*, ci printr-una care trebuia să dea o orientare cunoașterii teologice și filozofice. Aceste chestiuni nu ne interesează aici direct, ci doar retrospectiv, în vederea înțelegerii filozofiei antice, și prospectiv, în legătură cu problemele puse de Kant în *Critica rațiunii pure* și de Hegel în *Logică*. Istoria problemei este cât se poate de încurcată, ea nefiind nici până astăzi lămurită.

În primă instanță, problema ne conduce la filozofia arabă, dar mai ales la filozofia lui Avicenna și la comentariul acestuia la Aristotel. Însă aristotelismul arabic a fost influențat în mod esențial de neoplatonism și de o scriere ce a jucat un rol important în Evul Mediu, *Liber de causis (Cartea despre cauze)*. Această scriere a fost multă vreme considerată, fără temei însă, ca aparținându-i lui Aristotel. Mai apoi, distincția dintre *essentia* și *existentia* avea să apa-

ră și la Plotin, Proclos, Iamblichos, de la aceștia ea trecând la Dionisie Pseudo-areopagitul. Pentru filozofia medievală, toți aceștia au avut o importanță deosebită.

Problema trebuie înțeleasă în acel context filozofic căruia îi aparține distincția dintre conceptul de ființare infinită și cel de ființare finită. La Suarez însă, această distincție poate fi întâlnită și într-un context mai larg. [114] Prima parte din *Disputationes metaphysicae* — lucrare ce cuprinde un număr de 54 de dispute —, *disputatio* I–XXVII, se ocupă cu *communis conceptus entis ejusque proprietatibus*, cu ființa în genere și proprietățile ei. Prima parte a metafizicii tratează chestiunea ființei în genere, indiferent care este ființarea gândită împreună cu ființa. Partea a doua, *disputatio* XXVIII–LIII, tratează chestiunea ființei unei anumite ființări. În interiorul ființării în întregul ei, Suarez trasează distincția fundamentală dintre *ens infinitum*, *deus*, și *ens finitum*, *creatura*. Ultima dispută, a LIV-a, tratează despre *ens rationis* sau, cum se preferă a se spune astăzi, despre ființa ideală. În ciuda tonului timid, Suarez este primul gânditor care a încercat, desprinzându-se de opinia curentă a scolasticii, să arate că și *ens rationis* este un obiect al metafizicii. Chiar dacă cercetarea ființei în genere reprezintă o sarcină esențială a metafizicii, totuși *deus*, ca *primum* și *principuum ens*, este în același timp și *id, quod et est totius metaphysicae primarium objectum, et primum significatum et analogatum totius significationis et habitudinis entis* (*Opera omnia*, Paris 1856–61, Vol. 26, *disp.* XXXI, *prooem.*): Dumnezeu, ca cea dintâi și cea mai privilegiată ființare, este totodată obiectul principal al întregii metafizici, adică a întregii ontologii, și *primum significatum*, cel dintâi semnificat, adică acel ceva care constituie semnificația tuturor semnificațiilor; acel *primum analogatum*, adică acel ceva la care se reduce orice enunț despre ființare și orice comprehensiune a ființei. Teza tradițională sună astfel: întrucât orice ființare care este

efectivă vine de la Dumnezeu, comprehensiunea ființei ființării trebuie în ultimă instanță să fie și ea dedusă, prin regresie, din acesta. *Prima divisio entis* este cea dintre *ens infinitum* și *ens finitum*. În *disputatio* XXVIII, Suarez discută o serie de formulări ale acestei distincții, formulări care apăruseră toate în cadrul filozofiei anterioare și care fuseseră tot atunci fixate în chip explicit din punct de vedere terminologic. În loc de a împărți ființarea în infinită și finită, ea poate fi împărțită și în *ens a se* și *ens*
[115] *ab alio*: ființarea care este prin ea însăși și ființarea care este prin alta. Această distincție Suarez o pune în seama lui Augustin, deși în realitate ea este de sorginte neoplatonică. De aceea, se mai vorbește și despre „a-se-itatea" lui Dumnezeu. Acestei distincții îi corespunde o alta: *ens necessarium et ens contingens*, ființarea care este în chip necesar și cea care este în chip condiționat. O altă formulare a distincției sună astfel: *ens per essentiam* și *ens per participationem*, adică ființarea care există pe temeiul propriei sale esențe și ființarea care există doar prin participarea la ființarea propriu-zisă. Aici se simte un ecou al vechiului termen platonic μέθεξις. O altă distincție este cea dintre *ens increatum* și *ens creatum*, dintre ființarea necreată și cea creată, făcută. Iar o ultimă distincție este cea dintre *ens* ca *actus purus* și *ens* ca *ens potentiale*, așadar dintre ființarea ca efectivitate pură și ființarea înzestrată cu posibilitate. Căci chiar și ceea ce este efectiv, fără a fi însă Dumnezeu, are mereu posibilitatea de a nu fi. Ceea ce este efectiv este încă posibil, anume are posibilitatea să nu fie, respectiv să fie altfel de cum este, în timp ce Dumnezeu, potrivit esenței lui, nu poate niciodată să nu fie. Dintre aceste împărțiri ale întregului ființării, Suarez consideră că prima distincție, cea dintre *ens infinitum* și *ens finitum*, este cea mai fundamentală, dar admite că și celelalte distincții au o justificare. Această distincție avea să fie folosită și de Descartes în *Meditațiile* lui. Vom vedea că împărțirea ființării în *ens increatum* și *ens*

creatum este hotărâtoare în privința înțelegerii filozofice mai pătrunzătoare a deosebirii dintre *ens infinitum* și *ens finitum*, și asta indiferent de orientarea teologică, adică indiferent dacă Dumnezeu există sau nu efectiv.

Pe seama acestei distincții între *ens increatum* și *ens creatum*, care își face simțită prezența peste tot în mod tacit, chiar și acolo unde ea nu este numită ca atare, pe seama ei vom înțelege problema scolastică și totodată vom percepe dificultatea, ba chiar imposibilitatea de a înainta pe acest drum. *Ens infinitum* este *necessarium*, el nu poate să nu fie, el este *per essentiam*, esenței lui îi aparține efectivitatea, el este *actus purus*, efectivitate pură, lipsită de orice posibilitate. *Essentia* lui este *existentia* lui. În cazul acestei ființări, existența și esențialitatea coincid. Esența lui Dumnezeu este existența lui. Deoarece în această ființare *essentia* și *existentia* coincid, este limpede că aici problema deosebirii celor două nu se poate ivi, în timp ce cu privire la *ens finitum* ea trebuie să se impună cu insistență. Căci *ens per participationem* este cel care își primește efectivitatea. Efectivitatea îi revine în chip accidental posibilului, adică aceluia care poate să fie ceva, adică aceluia care este potrivit „ce"-ului lui, esenței lui. [116]

După ce Suarez tratează conceptul și cognoscibilitatea lui *ens infinitum* în partea a doua a *Disputationes*, el trece, în *disputatio* XXXI și urm., la cercetarea ontologică a lui *ens finitum*. Prima sarcină este definirea lui *communis ratio entis finiti seu creati*, a conceptului general al ființării finite sau create. Esența generală a ființării create este analizată de Suarez în *disputatio* XXXI, al cărei titlu este caracteristic: *De essentia entis finiti ut tale est, et de illius esse, eorumque distinctione*, „Despre esența ființării finite ca atare și despre ființa ei și deosebirea lor". La fel ca și Toma, Suarez folosește deseori termenul de *esse* în sensul de *existentia*.

b) Definirea preliminară a lui *esse* (*ens*), *essentia* și *existentia* în orizontul comprehensiunii antice și scolastice

Se cere să *definim conceptele* de *essentia* și *existentia*, ce sunt folosite constant în expunerea tezei medievale, rămânând însă în granițele comprehensiunii antice și scolastice. Pentru a explica conceptele de *essentia* și *existentia* nu vom alege calea pur istorică, ci ne vom îndrepta că-
[117] tre *Toma*, cel care a preluat tradiția și a retransmis-o într-o formă proprie. Toma tratează despre *essentia* într-o scriere de tinerețe, scurtă dar importantă, al cărei titlu este: *De ente et essentia*, sau *De entis quidditate*.

Înainte de a expune conceptul de *essentia*, să aruncăm o privire asupra conceptelor de *esse* și *ens*. Acestea constituie premisa întregii filozofii ulterioare.

Conceptul de *ens*, sau cum spune scolastica, *conceptus entis*, trebuie să fie înțeles în două feluri: ca *conceptus formalis entis* și ca *conceptus objectivus entis*. În privința lui *conceptus formalis* sunt de făcut următoarele observații: *forma*, μορφή, este cea care face ca ceva să devină o ființare efectivă. *Forma*, *formalis*, *formale* nu înseamnă ceva formal în sensul de ceva formalistic, gol, lipsit de conținut, ci *conceptus formalis* este conceptul efectiv, adică conceperea în sensul de *actus concipiendi* sau de *conceptio*. Atunci când Hegel, în *Logica* lui, vorbește despre concept, el îl înțelege — în răspăr cu felul în care era folosit în epoca lui termenul de „concept" — în sens scolastic, drept *conceptus formalis*. La Hegel, concept înseamnă conceperea și ceea ce este conceput luate laolaltă, deoarece pentru el gândirea și ființa sunt identice, adică își aparțin reciproc. *Conceptus formalis entis* este conceperea ființării, sau, într-un sens mai general și mai precaut, sesizarea ființării. Este acel ceva pe care *noi* îl desemnăm, printre altele, ca fiind comprehensiunea ființei, acel ceva pe care îl vom cerceta acum mai exact. Folosim expresia de „com-

prehensiunea ființei" deoarece este vorba de o înțelegere a ființei căreia nu-i aparține în mod necesar conceptul explicit al ființei.

Ce înseamnă însă *conceptus objectivus entis? Conceptus objectivus entis* trebuie deosebit de *conceptus formalis entis*, de comprehensiunea ființei, de conceperea ființei. *Objectivum* este acel ceva care, în sesizare, în apucare, este ceea ce poate fi apucat, mai precis acel *objectivum* conceput, aruncat în față, care se află în față în calitate de acel ceva care este conceput ca atare în concepere, așadar conținutul conceptului sau, cum se mai spune, semnificația. Expresia *conceptus objectivus* este deseori echivalată în scolastică cu termenul de *ratio*, *ratio entis*, expresie ce corespunde la rândul ei uneia grecești. *Conceptus*, *concipere* se potrivește lui λόγος οὐσίας, conceptului de ființă, de *ratio* sau de *intentio intellecta*. Aici, *intentio* ar trebui înțeleasă mai exact ca *intentum intellectum*, ca acel ceva ce este vizat în intenția care concepe. [118]

Urmându-l pe Toma, Suarez consideră că obiectul ontologiei generale este *conceptus objectivus entis*, conceptul obiectiv al ființării, adică generalul din ființarea ca atare, semnificația ființei în genere din punct de vedere al abstragerii ei totale, adică făcând abstracție de orice relație a ființei cu vreo ființare determinată. Acest concept al ființei este, potrivit doctrinei scolasticii și a filozofiei în genere, *ratio abstractissima et simplicissima*, tot ceea ce este mai lipsit de conținut și mai simplu, cu alte cuvinte tot ceea ce este mai nedeterminat și simplu, adică nemijlocitul. Definiția pe care Hegel o dă ființei este: ființa este nemijlocitul nedeterminat. Acestuia îi corespunde *ratio entis*, care este *abstractissima et simplicissima*. Acest ceva cel mai general și mai gol cu putință nu poate fi definit, *definiri non potest*. Căci orice definiție trebuie să înscrie ceea ce este de definit într-o determinație mai înaltă. Masa este un obiect menit întrebuințării, obiectul menit întrebuințării este ceva simplu-prezent, ceva simplu-prezent

este o ființare, iar ființării îi aparține ființa. Nu pot trece dincolo de ființă, eu o presupun deja în cazul fiecărei determinări a ființării, ființa nu este un gen, ea nu poate fi definită. Totuși Suarez spune că despre ea este posibil doar să *declarare per descriptionem aliquam*,[57] adică este posibil să o lămurim printr-o anumită descriere.

Dacă ținem seama de uzul limbii, *ens* înseamnă ființarea. *Ens* este din punct de vedere morfologic participiul lui *sum*, *existo*, eu sunt. În consecință, *ens* înseamnă *quod sit aliquid actu existens*[58]: *faptul că unui ceva îi este atribuită simpla-prezență, efectivitatea.* În acest sens, termenul [119] *ens* este *sumptum participaliter*, adică este luat ca *participiu*. Dar *ens*, ființarea, mai poate fi înțeleasă și *nominaliter*, *vi nominis*, ca *nomen*. În acest caz, *ens* înseamnă nu atât că ceva există, prin el nu se face referire la ceva care are existență, ci *ens* înseamnă *id*, *quod sit habens essentiam realem est*,[59] acel ceva care, având o anumită realitate, există, adică existentul însuși, ființarea, *res*. Oricărui *ens* îi este propriu faptul că este un *res*. Kant spune *Realität*, *Sachheit*, realitate, reitate. Prin urmare, termenul de *ens*, de ființare, are o dublă semnificație. Ca *participiu*, acest termen spune că ființarea este determinată de un *mod de a fi*. Semnificația participială pune în joc ipostaza lui *existentia*. Dimpotrivă, *semnificația nominală* subliniază ipostaza lui *res*, respectiv a lui *essentia*.

Ens și *res*, ființarea și lucrul, au semnificații diferite și totuși sunt convertibile. Fiecare ființare este *ens* și *res*, adică are ființă, și anume are ființă ca cutare și cutare lucru. *Res* poate fi mai exact înțeles ca *essentia realis* sau, pe scurt, ca *essentia*: esența constitutivă a *res*-ului, „ce"-itatea, reitatea (*realitas*).

---

[57] Suarez, *Disputationes metaphysicae. Opera omnia*, Vol. 25, *disp.* II, *sect.* IV, 1.

[58] *Ibidem*, *disp.* II, *sect.* IV, 4.

[59] *Ibidem.*

Cum anume caracterizează Toma reitatea (*realitas*) ce aparține fiecărei ființări? Acest lucru va reieși în mod limpede din feluritele denumiri pe care Toma le dă termenului de reitate, denumiri care toate își au originea în conceptele fundamentale corespunzătoare ale ontologiei grecești.

Este nevoie să prindem mai exact înțelesul conceptului de *realitate* sau, cum se spunea în scolastică, de *essentia*. Reitatea a fost desemnată uneori în scolastică ca *quidditas*, o expresie lingvistică derivată din *quid*: *quia est id, per quod respondemus ad quaestionem, quid sit res*.[60] *Quidditas* este acel ceva pe care îl avem în vedere la o ființare atunci când răspundem la întrebarea: *ce* este ea?, τί ἐστιν. Acest „ce", care este determinat de τί ἐστιν, este înțeles de Aristotel mai exact ca τὸ τί ἦν εἶναι. Scolastica traduce: *quod quid erat esse*, ceea ce fiecare lucru, potrivit reității sale, era deja înainte de a deveni efectiv. Un lucru, o fereastră, o masă oarecare *erau* deja ceea ce sunt, înainte de a fi în mod efectiv; pentru a deveni efective, ele *trebuie să fi fost deja*. Ele *trebuie să fi fost deja* din punct de vedere al reității lor, căci numai în măsura în care acestea pot fi gândite ca având posibilitatea de a deveni efective, numai așa au putut ele să devină efective. Ceea ce orice ființare, orice lucru efectiv, a fost (*gewesen*) deja poartă în germană numele de *Wesen* (esență). În această esență, în τὸ τί ἦν, în acest „*era*" sălășluiește momentul trecutului, momentul „anteriorului". Atunci când vrem să definim ce este o ființare *primo*, adică în primul rând, sau când vrem să aflăm ce este cu adevărat ființarea, *illud quod primo concipitur de re*[61], atunci apelăm la *quidditas*. Acest „în primul rând" nu trebuie să fie înțeles *in ordine originis*, în ordinea genezei cunoașterii noastre, a luării la cunoștință. (*sic enim potius solemus conceptionem rei inchoare ab* [120]

[60] *Ibidem*, *disp*. II, *sect*. IV, 6.
[61] *Ibidem*.

his quae sunt extra essentiam rei), *sed ordine nobilitatis potius et primitatis objecti*,[62] în ordinea cunoașterii unui *res*, obișnuim să începem dimpotrivă cu acele determinații ale lucrului care se află în afara esențialității lui, cu acele însușiri accidentale ce ne sar primele în ochi. *Primo* nu se referă la acest „în primul rând", ci el este *primo in ratione nobilitatis*, este prima instanță a *res*-ului, ceea ce lucrul este potrivit reității lui, ca acel ceva pe care îl definim în reitatea lui, iar ceea ce definește este ὁρισμός sau, în latină, *definitio*. De aceea, realitatea este înțeleasă nu numai ca *quidditas*, ci și ca *definitio*. Această „ce"-itate care poate fi circumscrisă în definiție este acel ceva care conferă fiecărui lucru determinația proprie și îi asigură putința de a fi deosebit de un alt lucru, cu alte cuvinte acel ceva care face ca lucrul să poată fi delimitat, care îi constituie figura lui. Definirea determinată, *certitudo* (*per-*
[121] *fectio*), este caracterizată mai exact ca *forma*, ca μορφή. Potrivit acestei semnificații, *forma* este acel ceva care constituie figura unei ființări. Ea corespunde modului în care se înfățișează un lucru, pe grecește εἶδος, respectiv ca acel ceva drept care lucrul este văzut. A treia semnificație a reității, a lui *forma*, pe grecește μορφή, trimite la εἶδος. Acel ceva care constituie determinația propriu-zisă a ființării este în același timp rădăcina ei, radicalul de la care pornind toate însușirile și activitățile lucrului sunt determinate și prefigurate. Iată de ce această rădăcină a ființării, esența ei, mai este desemnată și ca *natura*, care corespunde înțelesului aristotelic al φύσις-ului. Chiar și astăzi mai folosim expresia de „natura lucrului".

În felul acesta putem în fine să înțelegem și termenul care este folosit cel mai des pentru reitate: *essentia*. Atunci când e vorba de *esse*, de ființa unei *ens*, a unei ființări, *essentia* este acel ceva care, atunci când ființarea e sesizată în efectivitatea ei, este gândit propriu-zis laolaltă cu

[62] *Ibidem*.

ființarea; aceasta este una din semnificațiile termenului grecesc οὐσία.

Vom vedea că aceste felurite nume folosite pentru reitate — *quidditas* („ce"-itatea), *quod quid erat esse* (esența), *definitio* (circumscriere), *forma* (figură, înfățișare), *natura* (origine) —, adică pentru ceea ce Kant numea realitate iar scolastica desemna cel mai adesea ca *essentia realis*, aceste nume, așadar, nu sunt întâmplătoare și nu sunt motivate de simpla dorință de a introduce alte denumiri pentru același lucru. Dimpotrivă, vom vedea că tuturor acestor nume le corespund diferite puncte de vedere din care poate fi privită reitatea, anumite concepții fundamentale proprii interpretării esenței, a reității și astfel a ființei unei ființări în genere. Totodată, din analiza termenilor greci corespunzători reiese că această interpretare a reității își trage obârșia din problematizarea proprie ontologiei grecești. Orientarea de principiu a acestei interpretări va putea fi înțeleasă pornind tocmai de la ontologia greacă.

Mai întâi a fost vorba ca, prin intermediul acestor denumiri, să vedem mai limpede ce anume înseamnă *unul* din *termenii* distincției dintre *essentia* și *existentia*, distincție ce apare în cadrul tezei a doua. Acum e vorba să defi- [122]
nim în chip preliminar *celălalt termen al distincției*, anume *existentia*. Este surprinzător că un concept precum cel de *existentia* nu este nici pe departe luat și definit terminologic într-un sens tot atât de clar ca cel de *essentia*, deși tocmai pornind de la *esse* pot fi înțelese concepte precum *essentia* și *quidditas*. În fond, *esse*, *existere* sunt mai originare. Obscuritatea conceptelor de existență și ființă nu este o întâmplare, deoarece aceste concepte trec de obicei drept ceva de la sine înțeles. În pofida interpretării lor deficitare în Antichitate și scolastică, dar și mai departe în epoca modernă de până la Kant, este nevoie ca tocmai aici, în cadrul interpretării fenomenologice a celei de-a doua teze, să încercăm să înfățișăm direcția în

care se mișcă interpretarea prekantiană a sensului ființei. Numai că dificultatea de a înțelege în mod limpede conceptul aflat în discuție este cu mult mai mare decât în cazul conceptului de *essentia*. Aici nu ne este câtuși de puțin îngăduit să introducem de-a dreptul în expunerea noastră conceptul kantian de existență ca poziție absolută. Cercetând felul în care conceptul de *existentia* a fost caracterizat în scolastică și în Antichitate, va trebui să lăsăm cu totul deoparte interpretarea lui Kant. Mai târziu, se va vedea că interpretarea kantiană nu este pe atât de îndepărtată de cea antică pe cât pare la prima vedere.

Mai întâi, vom înfățișa în mod general și preliminar acea *communis opinio* pe care scolastica o avea despre conceptul de existență. În privința acestuia, filozofia antică nu a dus lucrurile mai departe. Termenul folosit în genere și cel mai adesea pentru *existentia*, *existere*, a fost cel de *esse*. Iată ce spune mai ales Toma: *esse* [adică *existere*] *est actualitas omnis formae, vel naturae*[63], ființa este *actualitas* sau, în traducere literală, « efectivitatea » oricărei esențe și a oricărei naturi, a oricărei forme și a oricărei naturi. Nu ne interesează deocamdată ce anume înseamnă, mai exact, acest lucru. Ființa este *actualitas*. Ceva există atunci când
[123] este *actu*, ἔργῳ, în virtutea unui *agere*, a unei efectuări (ἐνεργεῖν). Existența (*existere*), în acest sens larg — nu în sensul pe care *noi* i-l atribuim, acela de fel de a fi al *Dasein*-ului, ci în acela de simplă-prezență, de existență kantiană, adică de efectivitate — înseamnă *fapt-de-a-fi-efectuat*, respectiv *efectivitatea* (*actualitas*, ἐνέργεια, ἐντελέχεια) proprie acestui fapt-de-a-fi-efectuat. Când se referă la existență, Kant folosește și el expresia de efectivitate. Termenul nostru german de *Wirklichkeit* („efectivitate") reprezintă chiar traducerea lui *actualitas*. Fenomenul lui *actualitas*, prin care, în primă instanță, nu putem înțelege mare lucru, este grecescul ἐνέργεια. Prin *actualitas*,

[63] Toma din Aquino, *Summa theologica* I, *qu.* III, *art.* IV.

spune scolastica, *res extra causas constituitur*, prin efectivitate, un *res*, adică un simplu posibil, un anumit „ce", este așezat și pus în afara cauzelor. Aceasta vrea să spună că, prin actualitate, ceea-ce-este-efectuat devine de sine stătător, el stă pentru sine, dezlegat fiind de cauzare și de cauze. În acest fel, ființarea, ca ceva efectiv, este rezultatul separat, de sine stătător, ἔργον-ul, ceea-ce-este-efectuat. În măsura în care, prin această trecere în ceva efectiv, ceva este pus de sine stătător în afara cauzelor și este astfel *efectiv*, în aceeași măsură acesta, ca ceva efectiv, stă în afara nimicului. Termenul de existență ca *existentia* a fost interpretat în scolastică ca *rei extra causas et nihilum sistentia*, ca starea-de-a-fi-pus a *res*-ului în afara acelor cauze ce au dus la trecerea lui în ceva efectiv și totodată în afara nimicului. Vom vedea mai târziu cum anume concordă această stare-de-a-fi-pus în sensul de *actualitas* cu starea-de-a-fi-pus în sensul kantian de poziție absolută.

În timp ce *essentia* sau *quidditas*, „ce"-itatea, oferă un răspuns la întrebarea *quid sit res, ita actualitas respondit quaestioni an sit*, existența răspunde la întrebarea dacă ceva este. Această teză o mai putem formula și astfel: Orice ființare poate fi chestionată, ca ființare, printr-o dublă întrebare: *ce este ea* și *dacă ea este*. Orice ființare poate fi vizată de întrebarea cu privire la ce este ea și de întrebarea dacă ea este. De ce este așa, deocamdată nu știm. Dar acest fapt este luat în cadrul tradiției filozofice drept ceva de la sine înțeles: oricine își poate da [124]
seama de el. *Res* este în mod efectiv pe temeiul lui *actualitas*, pe temeiul existenței. Privind retrospectiv, adică dinspre efectivitate, *res* este susceptibil de o trecere-în-ceva-efectiv, este ceva posibil. Caracteristica de „ce"-itate, de *realitas* — care la Leibniz joacă un rol important (*essentia* determinată ca *possibile*) — survine abia retrospectiv din ideea de efectivitate. Ceea ce Kant desemnează ca *realitas* era înțeles de Leibniz cu precădere ca *possibilitas*

sau, în greacă, ca δυνάμει ὄν. În mod vădit, această denumire este folosită de Leibniz prin recurs direct la Aristotel.

În felul acesta am lămurit în mare elementele componente (*essentia* și *existentia*) ale celei de-a doua teze. Unei ființări îi aparține un „ce" (*essentia*) și un posibil „cum" (*existentia*, simpla-prezență). Am folosit atributul „posibil" deoarece faptul că o ființare există nu rezidă în „ce"-ul ei.

c) Distincția dintre *essentia* și *existentia* în scolastică (Toma din Aquino, Duns Scotus, Suarez)

În privința *raportului dintre essentia și existentia*, scolastica a stabilit două teze; acestea ne vor ajuta să lămurim în chip mai exact teza pe care o avem drept temă acum. Prima teză sună astfel: *In ente a se essentia et existentia sunt metaphysicae unum idemque sive esse actu est de essentia entis a se.* În ființarea ce este prin ea însăși, esențialitatea și *existența* [în sens kantian] sunt, metafizic [adică ontologic] vorbind, una și aceeași, sau faptul de a fi în mod efectiv aparține esenței, provenind din esența unei ființări ce este în sine și prin sine. De aceea, așa cum am subliniat și mai înainte, *ens a se* este numit direct *actus purus*, pură efectivitate, cu alte cuvinte o efectivitate ce exclude orice posibilitate. Dumnezeu nu are nici o posibilitate — prin posibilitate înțelegându-se că el nu ar fi încă ceva determinat, dar că ar putea să devină ulterior acest ceva.

Cea de-a doua teză sună astfel: *In omni ente ab alio inter essentiam et existentiam est distinctio et compositio metaphysica seu esse actu non est de essentia entis ab alio.* În fiecare ființare care este prin alta, adică în orice ființare creată, rezidă o distincție ontologică între „ce"-itate și modul de a fi, precum și o compunere a „ce"-ității ființării cu modul ei de a fi, cu alte cuvinte faptul de a fi în mod efectiv nu aparține esenței ființării create.

[125]

Acum trebuie să determinăm mai exact această *distinctio*, respectiv această *compositio* dintre *essentia* și *existentia*, care subzistă în cazul unui *ens finitum*, și totodată trebuie să vedem cum anume este înțeleasă *distinctio*, pentru ca astfel să căpătăm o privire mai limpede în privința sensului esențialității și al existenței și să distingem în consecință problemele ce se ivesc aici. Așa cum am indicat deja cu prilejul prezentării interpretării kantiene, aici trebuie să ținem seama că și posibilul, *res*-ul, *quidditas*, are o anumită ființă: *a fi* posibil nu e totuna cu *a fi* în mod efectiv. Dacă realitatea și *possibile* coincid, este un fapt straniu că la Kant realitatea și posibilitatea fac parte din clase diferite de categorii, mai precis din cea a calității, respectiv a modalității. Și *realitas* este un fel determinat de a fi al realului, așa cum efectivitatea este felul de a fi a ceva efectiv.

Dar cum anume trebuie să înțelegem felul de a fi sau, cum spune scolastica, acea *entitas* a lui *res*, realitatea? Cum anume se modifică realitatea, faptul de a fi posibil, în cazul trecerii-în-efectivitate, adică atunci când efectivitatea vine să se adauge? Ce este această efectivitate ce se adaugă, pe temeiul căreia posibilul devine ceva efectiv? Este ea însăși un *res*, astfel încât la nivelul ființării efective să subziste o distincție reală între *essentia* și *existentia*, o *distinctio realis*? Sau oare trebuie să înțelegem într-altfel această distincție? Dar atunci, cum trebuie să o înțelegem? Că între faptul de a fi posibil și faptul de a fi în mod efectiv subzistă o deosebire — acest lucru nu este pus la îndoială; unul este cu totul diferit de celălalt. Întrebarea noastră este dacă, în cazul posibilului trecut în ceva efectiv, în cazul lui *essentia actu existens*, avem de-a face cu o deosebire și dacă da, care este aceasta. Acum este vorba de deosebirea între *essentia* și *existentia* în cazul lui *ens finitum*, *ens creatum*. În cazul lui *ens increatum*, [126] o asemenea deosebire este exclusă în mod esențial, căci aici *essentia* și *existentia* sunt *unum idemque*.

În privința problemei legate de distincția dintre esențialitate și existență, respectiv efectivitate, putem distinge *trei concepții* scolastice *diferite*: prima este cea *tomistă*, cea de-a doua cea *scotistă*, iar cea de-a treia a lui *Suarez*. Am spus în mod intenționat: cea tomistă. Prin acest termen, avem în vedere atât concepția școlii lui Toma din Aquino, cât și o anumită concepție ce mai persistă și astăzi în mod parțial, potrivit căreia o *distinctio* între *essentia* și *existentia* este o *distinctio realis*. Nu s-a stabilit nici astăzi într-un mod clar, care să întrunească consensul, cum anume a gândit Toma această problemă. Totuși toate indiciile ne îndreptățesc să credem că Toma a fost înclinat să înțeleagă această distincție ca fiind una reală.

Să caracterizăm pe scurt cele trei concepții. Toma și școala lui considerau distincția dintre *essentia* și *existentia* ca fiind o *distinctio realis*. Potrivit lui Scotus, distincția ca atare este una ce ține de modalitate, *distinctio modalis ex natura rei* sau, cum spuneau adepții lui Scotus, *distinctio formalis*. Aceasta este forma sub care *distinctio* lui Scotus a devenit celebră. Pentru Suarez și predecesorii lui, această distincție dintre esențialitate și existență era înțeleasă ca *distinctio rationis*.

Cine va trata cu superficialitate aceste concepții scolastice, considerându-le „scolastice" în sensul uzual al termenului, adică drept niște controverse de o subtilitate pedantă, acela trebuie să-și ia gândul de la înțelegerea problemelor centrale ale filozofici în genere, ce stau la baza acestor concepții. Că scolastica și-a pus aceste întrebări și le-a dezbătut într-o manieră deficitară nu poate fi un motiv de a ne dispensa de problema însăși. Chiar și așa, problematizarea scolastică se cuvine să fie socotită ca fiind peste nivelul ignoranței îndârjite de care au parte aceste probleme în filozofia de astăzi, una ce nu se mai satură să-și dea aere metafizice. Trebuie să încercăm să pătrun-
[127] dem în conținutul propriu-zis al problemei scolastice, fără a ne lăsa tulburați de controversele ivite între una sau

alta dintre școli, controverse care, în fapt, au fost deseori prolixe și anevoioase. În prezentarea acestor opinii doctrinare și controverse ne vom mărgini la ceea ce este esențial. Atunci ni se va lămuri cât de mică este măsura în care problemele ontologiei antice — din al cărei teren se trage în ultimă instanță disputa scolastică — au fost explicate; chiar și filozofia modernă mânuiește aceleași probleme antice ca pe niște chestiuni de la sine înțelese. Nu vom prezenta și nu vom mai dezbate una sau alta din argumentațiile de atunci. Cunoașterea adâncă a acestei probleme și a rădăcinilor ei scolastice este premisa de care avem nevoie pentru a înțelege teologia medievală și protestantă. Teologia mistică a Evului Mediu, de pildă cea a lui Meister Eckhart, nu ne este accesibilă nici măcar în linii mari fără înțelegerea doctrinei despre *essentia* și *existentia*.

Trăsătura caracteristică a *misticii medievale* este aceea că a încercat să îl înțeleagă pe Dumnezeu — adică ființarea postulată ontologic ca esență propriu-zisă — în chiar esențialitatea lui. În acest fel, mistica a recurs la o speculație stranie, și spunem „stranie" întrucât mistica a transformat ideea de esență în genere — adică o determinație ontologică a ființării, *essentia entis* — într-o ființare, iar temeiul ontologic al unei ființări — posibilitatea ei, esența ei — a fost preschimbat în ceva cu adevărat efectiv. Această preschimbare ciudată a esențialității într-o ființare a fost premisa ce a făcut cu putință nașterea a ceea ce se numește de obicei speculație mistică. Iată de ce Meister Eckhart vorbește adesea de „esența supraesențială", cu alte cuvinte ceea ce îl interesează pe el nu este de fapt Dumnezeu — pentru Eckhart, Dumnezeu este încă un obiect preliminar —, ci Dumnezeirea (*Gottheit*). Când Meister Eckhart spune „Dumnezeu", el are în gând Dumnezeirea, nu *deus*, ci *deitas*, nu *ens*, ci *essentia*, nu natura, ci ceea ce este dincolo de natură — adică esența, și anume o esență căreia trebuie i se înlăture orice determinație legată de [128]
existență, orice *additio existentiae*. De aceea, el spune:

„Dacă am spune despre Dumnezeu că el este, atunci i-am adăuga ceva (*hinzulegen*)."[64] Aceasta este traducerea germană a expresiei *additio entis*, cum spune Toma. „Astfel Dumnezeu nu este în același sens și nu este după conceptul tuturor creaturilor."[65] În consecință, Dumnezeu este pentru sine însuși propriul lui „nu", cu alte cuvinte Dumnezeu, în calitate de cea mai generală esență, de cea mai pură și încă nedeterminată posibilitate a oricărui posibil, este nimicul pur. El este nimicul în raport cu conceptul tuturor creaturilor, în raport cu orice posibil determinat și cu orice lucru devenit efectiv. Aici regăsim o paralelă ciudată cu determinarea hegeliană a ființei și cu identificarea ei cu nimicul. Mistica Evului Mediu, sau mai exact spus teologia mistică, nu este mistică în sensul peiorativ pe care noi îl atribuim astăzi acestui cuvânt, ci ea este conceptuală într-un sens cu adevărat eminent.

α) Doctrina tomistă despre *distinctio realis* dintre *essentia* și *existentia in ente creato*

Problema raportului dintre esențialitate și existență a fost rezolvată de școala tomistă astfel: într-o ființare efectivă, „ce"-ul acestei ființări este un alt *res*, adică este pentru sine altceva decât efectivitatea, cu alte cuvinte în cazul unei ființări efective avem de-a face cu o compunere, cu o *compositio* a *două realități*, *essentia* și *existentia*. Din acest motiv, distincția dintre esențialitate și existență este o *distinctio realis*: *cum omne quod est praeter essentiam rei, dicatur accidens*; *esse quod pertinet ad quaestionem an est, est accidens;*[66] de vreme ce tot ce nu este, în cazul unei ființări, predicat real [în sens kantian] este înțeles ca acel ceva ce îi revine în chip accidental fi-

[64] Meister Eckhart, *Predigten, Traktate (Predici. Tratate)*, ed. de Fr. Pfeiffer, Leipzig 1857, p. 659, rândurile 17–18.

[65] *Ibidem*, p. 506, rândurile 30–31.

[66] Toma din Aquino, *Quaest. Quodlib.* II, *quaest.* II, *art.* III.

ințării și i se adaugă ei, „ce"-ului ei, atunci efectivitatea sau existența, care este legată de întrebarea *dacă* un *res* [129] există cu totalitatea realităților lui, este un *accidens*. Efectivitatea este ceva ce se adaugă la „ce"-ul unei ființări. *Accidens dicitur large omne quod non est pars essentiae; et sic est esse* [adică *existere*] *in rebus creatis*,[67] existența nu este o parte a realității, ci se adaugă acesteia. *Quidquid est in aliquo, quod est praeter essentiam ejus, oportet esse causatum*, tot ce este în afara conținutului de *res* al unui *res*, tot ce nu este un predicat real al unui *res* trebuie să fie cauzat, și anume: *vel a principiis essentiae... vel ab aliquo exteriori*,[68] fie de către temeiurile esenței înseși, fie de un alt lucru. În cazul lui Dumnezeu, existența aparține lui *res* din cauza unor temeiuri esențiale. Esența lui este existența lui. Însă în cazul unei ființări create, cauza ce dă naștere efectivității ei nu se află în ea însăși. *Si igitur ipsum esse* [*existere*] *rei sit aliud ab ejus essentia, necesse est quod esse illius rei vel sit causatum ab aliquo exteriori, vel a principiis essentialibus ejusdem rei*, dacă așadar ființarea, existentul, este altceva decât „ce"-itatea, atunci ființarea trebuie să fie cauzată în mod necesar. *Impossibile est autem, quod esse sit causatum tantum ex principiis essentialibus rei; quia nulla res sufficit, quod sit sibi causa essendi, si habeat esse causatum. Oportet ergo quod illud cujus esse est aliud ab essentia sua, habeat esse causatum ab alio*[69], însă este imposibil ca faptul de a exista să fie cauzat numai de către temeiurile unui *res* [Toma se referă aici numai la esențialitățile create], căci nici un *res* nu ajunge, potrivit conținutului său de *res*, să-și fie cauza propriei lui existențe. Aceasta amintește de principiul rațiunii suficiente formulat de Leibniz, *causa sufficiens entis*, un principiu care, din punct de vedere al

[67] Toma din Aquino, *Quaest. Quodlib.* XII, *quaest.* V, *art.* V.
[68] Toma din Aquino, *Summa theologica* I, *quaest.* III, *art.* IV.
[69] *Ibidem.*

fundamentării sale tradiționale, trimite la această problemă a raportului dintre *essentia* și *existentia*.

[130] *Existere* este altceva decât esențialitatea, ființa acestui fapt își are temeiul în aceea că el este cauzat de un altul. *Omne quod est directe in praedicamento substantiae, compositum est saltem ex esse et quod est*[70], de aceea, fiecare *ens*, ca *ens creatum*, este un *compositum ex esse et quod est*, o compunere a faptului de a exista cu faptul de a fi un „ce". Acest *compositum* este ceea ce este printr-o *compositio realis*; în mod corespunzător, *distinctio* dintre *essentia* și *existentia* este o *distinctio realis*. *Esse* sau *existere* pot fi de asemenea înțelese, prin contrast cu *quod est* sau *esse quod*, ca *esse quo* și *ens quo*. Efectivitatea a ceva efectiv este altceva, în sensul că ea însăși constituie un *res propriu-zis*.

Dacă e să comparăm teza tomistă cu cea a lui Kant, cea dintâi susține, în concordanță cu cea kantiană, că existența, efectivitatea, nu este un predicat real, ea nu aparține *res*-ului unui lucru; totuși, spre deosebire de teza lui Kant, existența este un *res* ce se adaugă la *essentia*; în schimb, Kant vroia, prin interpretarea lui, să evite ca efectivitatea, existența însăși, să fie înțeleasă ca un *res*, interpretând-o ca pe o *relație* cu facultatea cunoașterii, așadar ca percepție luată drept poziție.

Elevii cei mai însemnați ai lui Toma, care, în epoca scolasticii târzii, au susținut că distincția dintre *essentia* și *existentia* este o *distinctio realis*, sunt următorii: Cel dintâi este Aegidius Romanus († 1316), care a căpătat notorietate în urma unui comentariu la *Sentințele* lui Petrus Lombardus, comentariu pentru care merită să fie prețuit. El făcea parte din Ordinul Augustinienilor, ordin din care, mai târziu, avea să se ivească Luther. Al doilea este Johannes Capreolus († 1444). De obicei el este numit *princeps Thomistarum*, prințul tomiștilor. Deja la Aegidius

[70] Toma din Aquino, *De veritate*, *quaest.* XXVII, *art.* I.

Romanus întrezărim cu claritate motivul pentru care tomiștii susțineau cu atâta încăpățânare că distincția dintre esențialitate și existență este una reală. Acest motiv con- [131]
stă în concepția că, fără considerarea distincției ca fiind una reală, este cu neputință să se admită în genere că lucrurile sunt create. Această distincție este condiția de posibilitate ca ceva să poată fi creat, cu alte cuvinte ca ceva, în calitate de posibil, să poată fi trecut în ceva efectiv, dar și invers, în calitate de ceva finit, să poată ca atare să înceteze de a mai fi. Tomiștii care susțineau această doctrină presimțeau că în concepțiile potrivnice ei se afla în vigoare o teză care, întrucât tăgăduia că distincția ar fi una reală, era silită totodată să tăgăduiască posibilitatea creației și, implicit, principiul fundamental al acestei întregi metafizici.

β) Doctrina scotistă despre *distinctio modalis* (*formalis*) dintre *essentia* și *existentia in ente creato*

Conținutul celei de-a doua doctrine, a lui Duns Scotus, se referă la *distinctio modalis*, respectiv *formalis*. *Esse creatum distinguitur ex natura rei ab essentia cujus est esse*, efectivitatea unui lucru creat se deosebește de esențialitatea lui *ex natura rei*, adică prin esența lucrului însuși, a *res*-ului în măsura în care este creat. *Non est autem propria entitas*, dar existența astfel deosebită nu este o ființare proprie, *omnino realiter distincta ab entitate essentiae*, nu este o ființare proprie care s-ar deosebi pur și simplu *realiter* de esențialitate. *Esse creatum*, *existere*, este dimpotrivă *modus ejus*, *modul* ei. Într-adevăr, această *distinctio formalis* a lui Duns Scotus este una plină de ingeniozitate. Duns Scotus o caracterizează de mai multe ori. *Dico autem aliquid esse in alio ex natura rei, quod non est in eo per actum intellectus negiciantis, nec per actum voluntatis comparantis, et universaliter, quod est in alio non per actum alicujus potentiae comparantis*,[71] eu

[71] Duns Scotus, *Reportata Parisiensia* I, *dist.* XLV, *quaest.* II, *schol.* I.

spun că ceva este în altul *ex natura rei*, prin natura *res*-ului, *quod non est in eo*, dar nu este în el pe temeiul unui *actus intellectus percipientis*, pe temeiul unei activități perceptive a intelectului, și nici pe temeiul unei atitu-
[132] dini comparatoare. Ceva este în altul *ex natura rei* atunci când nu trimite deloc la o atitudine comparatoare, determinatoare și sesizantă, ci când el ține de lucrul însuși. *Dico esse formaliter in aliquo, in quo manet secundum suam rationem formalem, et quidditativam*,[72] eu spun că ceva este în altul *formaliter*, potrivit formei lui, în care el rămâne pe temeiul *quidditas*-ului său. Dacă ținem seama de exemplul nostru, asta înseamnă: existența, efectivitatea, aparține în mod efectiv lucrului efectiv, creat, sau kantian vorbind, existența nu este ceva pe temeiul unei relații a *res*-ului cu conceptul, cu intelectul gânditor, ci, după Scotus, existența aparține în mod efectiv lucrului efectiv, și totuși ea nu este un *res*. Acolo unde ceva simplu-prezent este, acolo este și simpla-prezență; ea este inerentă lui și poate să fie distinsă de el în măsura în care îi aparține — dar în așa fel încât această distincție și această distingere nu sunt în stare să ofere existenței un conținut real propriu-zis, ființător în sine: să îi ofere, așadar, un *res* propriu înzestrat cu realitate proprie.

γ) Doctrina lui Suarez despre *distinctio sola rationis* dintre *essentia* și *existentia in ente creato*

Cea de-a treia concepție, a lui Suarez, se referă la *distinctio rationis*. Distincția dintre esențialitate și existență la nivelul ființării create este doar una *conceptuală*. Expunerea lui Suarez urmărește mai întâi să arate că propria sa concepție concordă în fond cu cea a lui Scotus, sau, mai exact spus, că nu e nevoie să se introducă o diferențiere de tipul lui *distinctio modalis*, așa cum proce-

[72] *Ibidem.*

dează Scotus, ci că această diferențiere nu este alta decât cea pe care el o desemnează drept *distinctio rationis.*

Suarez spune: *Tertia opinio affirmat essentiam et existentiam creaturae... non distingui realiter, aut ex natura rei tanquam duo extrema realia, sed distingui tantum ratione.*[73] În acest fel, el trage un hotar despărțitor între [133]
propria concepție și celelalte două doctrine. Concepția sa fixează mai limpede punctele de comparație ale distincției aflate în discuție: *comparatio fiat inter actualem existentia, quam vocant esse in actu exercito, et actualem essentiam existentem.*[74] El subliniază că problema legată de distincția dintre esențialitate și existență constă în întrebarea dacă „ce"-ul devenit efectiv, adică „ce"-ul a ceva efectiv se deosebește de efectivitate și cum anume are loc această deosebire. Aici nu este vorba de modul în care posibilitatea pură, *essentia* ca posibil pur, și apoi ființarea devenită efectivă se deosebesc de efectivitate, ci întrebarea este: în cazul a ceva efectiv, mai pot fi deosebite în mod real efectivitatea și conținutul de *res* a ceva efectiv? Suarez spune: *essentia et existentia non distinguuntur in re ipsa, licet essentia, abstracte et praecise concepta, ut est in potentia [possibile], distinguatur ab existentia actuali, tanquam non ens ab ente*[75], înlăuntrul a ceva efectiv eu nu pot deosebi *realiter* esențialitatea de efectivitate, chiar dacă pot să gândesc în mod abstract esențialitatea ca posibilitate pură, putând apoi stabili distincția dintre o neființare, un neexistent, și un existent. În continuare, Suarez spune: *Et hanc sententiam sic explicatam existimo esse omnino veram*[76], sunt de părere că această concepție este negreșit cea adevărată. *Ejusque fundamentum breviter est, quia non potest res aliqua intrinsece ac formaliter*

[73] Suarez, *Disputationes metaphysicae*, *disp.* XXXI, *sect.* I, 12.
[74] *Ibidem*, *disp.* XXXI, *sect.* I, 13.
[75] *Ibidem.*
[76] *Ibidem.*

constitui in ratione entis realis et actualis, per aliud distinctum ab ipsa, quia, hoc ipso quod distinguitur unum ab alio, tanquam ens ab ente, utrumque habet quod sit ens, ut condistinctum ab alio, et consequenter non per illud formaliter et intrinsece[77]: Fundamentul acestei a treia concepții este unul singur: ceva de felul existenței, efectivității —
[134] așadar ceva care poate să constituie *intrinsece et formaliter*, în modul cel mai intim și potrivit esenței lui, ceva de felul ființării efective — nu poate fi deosebit, ca o ființare propriu-zisă, de cel astfel constituit. Căci dacă existența, efectivitatea, ar fi ea însăși un *res* sau, în limbaj kantian, un predicat real, atunci ambele *res*-uri, esențialitatea și existența, ar avea o ființă. S-ar ridica atunci întrebarea cum se poate ca amândouă să fie cuprinse înlăuntrul unei *unități ființătoare*. Este cu neputință ca existența să fie înțeleasă ca ceva existent.

Pentru ca această problemă — care este dezbătută de cele trei doctrine din unghiuri diferite — să ajungă să ne fie accesibilă, vom pomeni pe scurt concepția scolastică despre *distinctio* în genere. Dacă nu luăm în seamă concepția scotistă, putem spune că scolastica deosebea o *distinctio realis* de o *distinctio rationis. Distinctio realis habetur inter partes alicujus actu* (*indivisi*) *entis quarum entitas in se seu independenter a mentis abstractione, una non est altera*, avem de-a face cu o *distincție reală* atunci când, în cazul celor două entități deosebite, una nu este cealaltă potrivit conținutului „ce"-ului lor, și anume în sine, indiferent de felul în care le concepe gândirea.

În schimb, *distinctio rationis* este cea *qua mens unam eandemque entitatem diversis conceptibus repraesentat*, adică este acea deosebire în virtutea căreia intelectul își reprezintă nu două *res*-uri distincte, ci unul și același lucru cu ajutorul unor concepte deosebite. La rândul ei, *distinctio rationis* era împărțită în cadrul scolasticii în:

[77] *Ibidem.*

a) *distinctio rationis pura* sau *ratiocinantis* și b) *distinctio rationis ratiocinatae*. Prima distincție poate fi exemplificată prin deosebirea dintre *homo* și *animal rationale*, adică dintre om și viețuitoarea rațională. Prin această distincție, eu deosebesc într-adevăr ceva, numai că ceea ce deosebesc este unul și același *res*. Distincția nu constă decât în modul în care concep această distincție; în primul caz este vorba de *homo*, care este gândit implicit, *implicite*, iar în cel de-al doilea caz el este gândit *explicite*, adică prin evidențierea elementelor lui esențiale. În ambele cazuri ale acestei *distinctio rationis pura*, *res*-ul este *realiter* unul și același. [135] Această *distinctio* își are originea și motivele numai în *ratiocinari*, adică în deosebirea de tip conceptual. Ea este o deosebire pe care doar eu o fac. — Această *distinctio rationis* trebuie să fie deosebită de *distinctio rationis ratiocinatae* sau, folosind expresia ce era uzuală atunci, de *distinctio rationis cum fundamento in re*. Această distincție nu se referă la modul de a concepe și nici la gradul lui de claritate, ci ea are loc *quandocumque et quocumque modo ratio diversae considerationis ad rem relatam oritur*, atunci când distincția care se ivește nu este atât motivată de o sesizare activă, ci ea este *ratiocinata*, adică este motivată de acel ceva care *objicitur* în actul însuși de *ratiocinari*, cu alte cuvinte de acel ceva care este „aruncat în față"; așadar distincția este aici *ratiocinata*. Ceea ce este esențial este că motivul celei de-a doua *distinctio rationis* se găsește în însuși *res*-ul care este supus deosebirii. În felul acesta, cea de-a doua *distinctio rationis* — care este motivată nu numai de intelectul care sesizează, dar și de însuși lucrul sesizat — dobândește o poziție intermediară între o *distinctio* pur logică, ce mai poate fi numită și *distinctio pura*, și o *distinctio realis*. Din această cauză, ea coincide cu *distinctio modalis* sau *formalis* a lui Duns Scotus și tot din această cauză putea Suarez să afirme cu îndreptățire că se află, din punct de vedere al lucrului însuși, în acord cu Scotus, atâta doar că socotea

introducerea acestei distincții ca fiind de prisos. Că totuși adepții lui Scotus au ținut cu îndârjire la această *distinctio modalis* este un fapt ale cărui rațiuni sunt teologice.

Problema distincției dintre *essentia* și *existentia* — pe care am studiat-o mai întâi în cadrul concepțiilor scolastice — trebuie să devină mai clară din punct de vedere al conținutului ei propriu-zis, dar și din perspectiva originii pe care ea o are în filozofia antică. În acest scop, este nevoie să urmărim într-un mod mai detaliat doctrina lui Suarez, pentru ca astfel să identificăm punctul nodal al problemei. Căci concepția lui Suarez și a predecesorilor lui este cea mai în măsură să susțină o expunere fenomenologică a problemei. Suarez nu-și întemeiază teza doar în modul pe care l-am înfățișat deja — anume afir-
[136] mând că este cu neputință să înțelegem existența ca fiind ceva existent, căci în acest caz s-ar ivi din nou întrebarea cum pot aceste două ființări să alcătuiască o unitate ființătoare —, ci el recurge și la sprijinul lui Aristotel. Pentru a-și justifica recursul, el expune mai pe larg concepția aristotelică. Suarez scrie: *Probari igitur potest conclusio sic exposita ex Aristotele, qui ubique ait: ens adjunctum rebus nihil eis addere; nam idem est ens homo, quod homo; hoc autem, cum eadem proportione, verum est de re in potentia et in actu; ens ergo actu, quod est proprie ens, idemque quod existens, nihil addit rei seu essentiae actuali...*[78] Aristotel spune că termenul de „ființă", atunci când este alăturat unui *res*, nu-i adaugă acestuia nimic, ci este totuna a spune „om", *homo*, sau „om ființător", *ens homo*. Pasajul în care Aristotel spune aceasta sună astfel: ταὐτὸ γὰρ εἶς ἄνθρωπος καὶ ἄνθρωπος, καὶ ὢν ἄνθρωπος καὶ ἄνθρωπος, καὶ οὐχ ἕτερόν τι δηλοῖ[79]: căci este totuna a spune „un om" sau „un om ființător". Ceea ce vrea Aristotel să spună aici este că chiar și atunci când gândesc

[78] *Ibidem*, *disp.* XXXI, *sect.* VI, 1.

[79] Aristotel, *Metafizica*, Γ 2, 1003 b 26 și urm.

un *res*, un simplu „ce", eu trebuie să-l gândesc într-un fel ca ființând; căci posibilitatea unui lucru și faptul că el este gândit înseamnă că acel lucru *este* posibil și că el *este* gândit. Atunci când spun „om", în această ființare pe care o gândesc, într-un fel sau altul, ca ființând, eu gândesc laolaltă și ființa. Această frază aristotelică — anume că, în cazul oricărui lucru gândit, indiferent că este gândit ca fiind efectiv sau doar posibil, odată cu el este gândită și ființa — este aplicată de Suarez asupra existenței. Suarez spune că același fapt (anume că ființa nu adaugă nimic lui *res*) este valabil și despre *proprie ens*, despre ființa propriu-zisă, adică despre faptul de a exista. Existența nu adaugă nimic. Or, aceasta este tocmai teza kantiană. *Existentia nihil addit rei seu essentiae actuali.* Existența nu adaugă nimic la un „ce" efectiv.

Pentru a lămuri această chestiune, Suarez a trebuit să cerceteze felul de a fi al posibilului în genere, adică felul de a fi al *res*-ului, al lui *essentia priusquam a deo producatur*[80], înainte ca ea să fi fost creată de Dumnezeu. Suarez spune că esențialitățile sau posibilitățile unui lucru nu au ființă proprie înainte ca lucrul să devină efectiv. Ele nu sunt realități, *sed omnino nihil*[81], ci pur și simplu ele nu sunt nimic. La ceea ce nu este nimic — așa precum posibilitățile pure nu sunt nimic în raport cu ființa lucrului — nici nu se poate adăuga ceva prin trecerea-sa-în-ceva-efectiv. Esența trecerii-în-ceva-efectiv constă dimpotrivă în faptul că *essentia* primește mai întâi o ființă sau, mai exact spus, ea intră în ființă, și anume în așa fel încât ulterior, pornind de la lucrul devenit efectiv, posibilitatea lui poate fi înțeleasă, într-un anumit sens, ca ființând. Suarez numește această posibilitate pură *potentia objectiva* și lasă această posibilitate să fie doar *in ordine ad alterius potentiam*[82], adică în raport cu o altă [137]

[80] Suarez, *Disputationes metaphysicae*, *disp.* XXXI, *sect.* II.
[81] *Ibidem*, *disp.* XXXI, *sect.* II, 1.
[82] *Ibidem*, *disp.* XXXI, *sect.* III, 4

ființare care are posibilitatea să gândească ceva de felul acesta. Acest posibil, de pildă așa cum îl gândește Dumnezeu, *non dicere statum aut modum positivum entis*, nu înseamnă un mod propriu și pozitiv de a fi al ființării, ci dimpotrivă acest posibil trebuie să fie conceput în mod negativ ca ceva ce *nondum actu prodierit*[83], ca ceva ce încă nu este cu adevărat. Atunci când, prin creație, acest posibil trece în efectivitate, atunci această trecere nu trebuie să fie înțeleasă în sensul că posibilul renunță la un fel de a fi, ci că, abia acum, el capătă o ființă. Acum, *essentia* nu este doar, *non tantum in illa*, în acea potență, anume în cea de a fi gândită de Dumnezeu, ci ea este abia acum propriu-zis efectivă, *ab illa, et in seipsa*[84], ființarea este abia acum creată de Dumnezeu și, ca această ființare creată, ea este totodată, în ea însăși, de sine stătătoare.

Dificultatea de a înțelege în genere această distincție
[138] depinde de modul în care este gândită în genere trecerea-în-ceva-efectiv, ca tranziție a unui posibil către efectivitatea lui. Sau, mai precis, chestiunea de care depinde problema distincției dintre *essentia* și *existentia in ente creato* este dacă în genere interpretarea ființei ca existență își ia drept reper trecerea-în-ceva-efectiv, creația și producerea. Dacă întrebarea cu privire la existență și întrebarea cu privire la esențialitate sunt orientate spre trecerea-în-ceva-efectiv, cu alte cuvinte spre creație și producere, atunci pesemne că acest context interogativ, așa cum a ieșit el la iveală odată cu cele trei doctrine scolastice, nu poate fi ocolit. Dar întrebarea de principiu este dacă în genere problema efectivității și a existenței trebuie să capete orientarea pe care scolastica și Antichitatea i-au dat-o.

Înainte de a da un răspuns acestei întrebări trebuie să ne lămurim în privința *faptului că* întrebarea privitoare la sensul existenței și al efectivității în filozofia prekantiană

[83] *Ibidem.*
[84] *Ibidem.*

este orientată spre fenomenul trecerii-în-ceva-efectiv, al *producerii*, și deopotrivă trebuie să ne lămurim în privința *cauzei* căreia i se datorează acest fapt. În fine, vom pune încă o dată față în față a treia doctrină cu cea dintâi. *Distinctio rationis* a lui Suarez afirmă că efectivitatea nu aparține lui *realitas*, reității ființării create — în măsura în care această reitate este gândită în ea însăși —, dar că pe de altă parte efectivul nu poate fi gândit fără efectivitate, ceea ce nu înseamnă că efectivitatea însăși este ceva efectiv. Suarez consideră cele două teze ca fiind compatibile, anume că, pe de o parte, efectivitatea nu aparține *realiter* posibilului, adică lui *essentia*, iar, pe de altă parte, că efectivitatea în sine este totuși inclusă în ființarea efectivă, nefiind doar o raportare a ființării efective la un subiect. Dimpotrivă, prima doctrină afirmă că acordul acestor două teze este imposibil. Numai dacă existența *nu* aparține lui *essentia* este posibil ca ceva de felul creării și al facerii în genere să aibă loc. Căci în cursul creației existența se adaugă ființării efective și îi poate fi oricând luată înapoi. În această controversă, dacă privim lucrurile mai îndeaproape, vedem cu ușurință că punctul [139]
cu adevărat nodal al chestiunii își schimbă neîncetat locul, în măsura în care, pe de o parte, *essentia* este înțeleasă ca posibilitate pură, ca esență pură gândită, iar, pe de altă parte, ca esență devenită efectivă în efectivitatea însăși. Prima și a treia doctrină se deosebesc între ele și prin punctele lor metodice de plecare. Prima opinie procedează pur deductiv. Ea caută să-și dovedească teza pe seama ideii de ființare creată. Dacă ființarea creată trebuie să fie posibilă ca ceva creat, atunci efectivitatea trebuie să poată să se adauge posibilității, adică amândouă trebuie să fie *realiter* deosebite. Din principiul „creația lumii trebuie să fie posibilă" se deduce că distincția reală dintre *essentia* și *existentia* este necesară. Cea de-a treia doctrină nu pleacă de la necesitatea unei posibile creații, ci încearcă să rezolve, păstrându-se la nivelul ființării efective date,

problema raportului dintre „ce"-ul și „cum"-ul ființei. Atâta doar că încearcă, fără însă a o rezolva cu adevărat. Ființarea efectivă dată joacă rolul de instanță primordială. Din perspectiva acestei instanțe, efectivitatea nu poate fi în nici un caz evidențiată ca ceva efectiv și ca ceva care este efectiv legat, ca *ens*, de *essentia*.

La nivelul ființării efective, efectivitatea nu poate fi distinsă ca un *res* propriu, ci ea poate doar să fie gândită într-un mod propriu. Ea trebuie să fie gândită ca ceva ce aparține ființării efective potrivit esenței acesteia — ca ceva ce aparține esenței devenite efective, dar nu esenței gândite ca atare. Rezultă de aici că Suarez este în acord cu Kant, atunci când acesta spune că existența, efectivitatea, nu este un predicat real. În schimb, el se deosebește de Kant atunci când, interpretând pozitiv, concepe efectivitatea ca ceva care, deși nu este real, aparține totuși însăși ființării efective, în timp ce Kant interpretează efectivitatea ca o re-
[140] lație a lucrului cu facultatea cunoașterii.

§ 11. Clarificarea fenomenologică a problemei ce stă la baza celei de-a doua teze

Discuția cu privire la distincția dintre esențialitate și existență, așa cum s-a conturat ea până acum, a aruncat o lumină asupra faptului că aici a existat o controversă privind o deosebire dintre două entități, fără însă ca entitățile deosebite în cadrul ei să fi fost suficient clarificate — așadar fără ca măcar să fi fost făcută încercarea de a clarifica mai întâi, într-un mod satisfăcător, termenii puși în joc de această distincție, și chiar fără să se ofere o lămurire în legătură cu drumul și cerințele pe care le implică o asemenea clarificare. Nu trebuie însă să ne facem o imagine naivă despre această situație, crezând că absența unei interpretări originare a esențialității și a existenței n-ar fi decât semnul unei neglijențe sau al unei co-

moditățI. Mai curând, aceste concepte au fost considerate drept ceva de la sine înțeles. Stăruie convingerea de neclintit că ființarea ar trebui să fie înțeleasă ca fiind creată de Dumnezeu. Această explicație ontică condamnă și face de la bun început imposibilă o problematizare ontologică. Dar, întâi de toate, nu există nici o posibilitate de a interpreta aceste concepte. Lipsește orizontul problematizării, lipsește, kantian vorbind, posibilitatea de a da acestor concepte un certificat de naștere și de a-i dovedi autenticitatea. Conceptele întrebuințate în cadrul dezbaterii tradiționale trebuie să fi provenit dintr-o interpretare comună care s-a impus în primă instanță și în mod constant. Din perspectiva unei istorii a conceptelor, ne întrebăm de unde provin conceptele de existență și de fapt-de-a-fi-ceva — cu alte cuvinte de unde își dobândesc acestea, așa cum sunt ele folosite în dezbaterea celei de-a doua teze, semnificația? Trebuie să încercăm să punem în lumină *originea conceptelor* de *essentia* și *existentia*. Ne întrebăm care este certificatul de naștere al acestor concepte și dacă el este unul autentic, sau dacă genealogia acestor concepte ontologice fundamentale are o altă desfășurare, astfel încât, în fond, distincția și corelația lor să aibă la rândul lor un alt temei. Dacă reușim să dăm la iveală genealogia acestor concepte fundamentale, [141]
cu alte cuvinte dacă reușim să găsim mai întâi direcția acelui drum pe care vom putea să progresăm, respectiv să regresăm spre obârșia lor, atunci teza potrivit căreia fiecărei ființări îi aparține un „ce" și un posibil „cum" va căpăta la rândul ei o explicație mai profundă și o întemeiere mai satisfăcătoare.

a) Întrebarea cu privire la originea conceptelor de *essentia* și *existentia*

Să lăsăm deocamdată deoparte controversele legate de esențialitate, existență și de distincția (*distinctio*) dintre ele.

Vom încerca să mergem pe urmele originii conceptelor de *essentia* și *existentia*, cu alte cuvinte vom încerca să definim și să înțelegem sarcina unei asemenea interpretări pornind de la origine. Să nu uităm că astăzi interpretarea acestor concepte, respectiv a fenomenelor ce stau la baza lor, se află în același stadiu în care se afla în Antichitate și în Evul Mediu, în ciuda impulsurilor venite din partea lui Kant. Aceste impulsuri au fost receptate până acum numai în mod negativ. Este adevărat că în ultima jumătate de secol s-a manifestat și încă se manifestă un neokantianism al cărui merit, mai ales în ceea ce privește școala de la Marburg, este deosebit. Întrucât înnoirea adusă filozofiei lui Kant începe să se demodeze, astăzi se încearcă înlocuirea ei cu una adusă filozofiei lui Hegel. Cel mai adesea, cei care aduc asemenea înnoiri chiar se fălesc că vor să îngrijească și să păstreze vie prețuirea și aprecierea trecutului. Dar, în fond, asemenea înnoiri nu demonstrează decât disprețul cel mai adânc pe care îl poate îndura trecutul, în măsura în care el este degradat la rangul de unealtă și de sclav al unei mode. Premisa fundamentală pentru a putea lua în serios trecutul rezidă în voința de a nu ne ușura munca mai mult decât au făcut-o cei care se cere astăzi a fi înnoiți. Asta înseamnă că trebuie mai întâi să pătrundem în conținutul propriu-zis al problemelor abordate de ei, dar nu pentru a rămâne înțepeniți în el și nici pentru a-l împodobi cu zorzoane moderne,
[142] ci pentru a urni din loc problemele astfel abordate. Noi nu vrem să înnoim pe Aristotel și ontologia medievală, și nici pe Kant sau Hegel, ci vrem doar să ne înnoim pe noi înșine. Cu alte cuvinte, vrem să ne eliberăm de frazeologia și comoditățile unui prezent ce trece, amețit, de la o modă la alta.

De asemenea, vom lăsa deoparte rezolvarea kantiană a problemei în cauză și ne vom întreba: de ce existența este înțeleasă ca trecere-în-ceva-efectiv și ca efectivitate? De ce interpretarea existenței trimite la *agere*, *agens*, la

ἐνεργεῖν și ἐργάζεσθαι? S-ar părea că în felul acesta ne întoarcem de fapt la problema primei teze. Însă este doar o aparență, căci acum problema cuprinde și întrebarea cu privire la originea realității, adică cu privire la originea structurii ontologice a acelui ceva căruia Kant, cu prilejul lămuririi tezei lui, nu i-a dat statutul unei probleme. Când Kant spune că existența nu este un predicat real, el presupune că este clar ce anume este realitatea. Dar acum noi ne punem întrebarea cu privire la originea ontologică a conceptului de esență (realitate în limbaj kantian), iar în continuare interogarea noastră nu va viza doar originea acestor două concepte, ci și originea corelației lor posibile.

Analizele ce vor urma se deosebesc de cele pe care le-am desfășurat în cadrul tezei kantiene prin aceea că, în cursul cercetării originii conceptului de existență, întâlnim un orizont de interpretare al existenței ca efectivitate care este altul decât la Kant sau, mai exact spus, întâlnim *o altă optică înlăuntrul aceluiași orizont* care, în Evul Mediu și în Antichitate, a fost fixat și elaborat cu o mai mică claritate decât la Kant și succesorii lui. A da la iveală originea lui *essentia* și *existentia* înseamnă acum a pune în lumină orizontul de înțelegere și de interpretare a ceea ce este numit prin aceste concepte. Abia mai târziu vom avea a ne întreba în ce măsură orizonturile interpretării antice și kantiene a conceptelor de ființă coincid de fapt și de ce tocmai ele sunt cele care domină și astăzi problematica ontologică. Mai întâi trebuie [143]
să căutăm să înțelegem acest orizonturi, dar mai ales pe cel al ontologiei antice și medievale.

Însăși explicația literală a cuvântului *existentia* ne-a limpezit faptul că *actualitas* face trimitere la o acțiune, adică la o *mânuire* (*Handeln*) a unui subiect nedeterminat, sau, dacă folosim terminologia noastră, faptul că ființarea simplu-prezentă (*Vorhandenes*), potrivit sensului ei, se raportează, într-un mod sau altul, la ceva căruia *îi vine*

în fața mâinii (*vor die Hand kommt*), un ceva pentru care ea este ceva mânuit. Chiar și interpretarea, aparent obiectivă, a ființei ca *actualitas* face în fond recurs la subiect, dar nu, ca la Kant, la subiectul percepător înțeles din perspectiva unei relații a *res*-ului cu facultățile cunoașterii, ci din perspectiva unei relații cu *Dasein*-ul nostru, ca unul care mânuiește, mai exact spus ca unul care creează, *produce*. Întrebarea este dacă acest orizont al interpretării existenței ca *actualitas* este dedus doar filologic — astfel încât noi derivăm pe *agere* din denumirea dată existenței, cea de *actualitas* — sau dacă, pornind de la *sensul* efectivității, așa cum a fost el înțeles în Antichitate și în scolastică, se poate afla în chip lămurit că efectivitatea este înțeleasă *prin recurs la atitudinea producătoare a Dasein*-ului. Dacă acesta e cazul, atunci trebuie să arătăm că conceptul de realitate și de *essentia*, și în consecință toate conceptele ce-au fost enumerate în legătură cu *essentia* (*quidditas*, *natura*, *definitio*, *forma*), pot fi înțelese dinlăuntrul acestui orizont al atitudinii producătoare. Atunci, întrebările ce se impun sunt: cum pot sta împreună cele două interpretări tradiționale ale existenței și efectivității, mai precis cea kantiană (care recurge la atitudinea sesizantă, perceptivă) și cea antic-medievală (care recurge la atitudinea producătoare)? De ce amândouă sunt constitutiv necesare, și de unde vine faptul că ele, prin unilateralitatea și unicitatea lor, au dominat într-un mod decisiv problema ontologică a întrebării cu privire la ființa în genere?

[144] Ne întrebăm: care era reperul comprehensiunii și al interpretării ființării atunci când s-au format conceptele de *essentia* și *existentia*? Cum a fost înțeleasă ființarea în privința ființei ei, astfel încât interpretarea ontologică să dea naștere acestor concepte? Vom începe punând întrebarea cu privire la originea conceptului de existență.

Pentru început, am afirmat în linii mari: *existentia* a fost înțeleasă ca *actualitas*, ca efectivitate, așadar din punct de vedere al lui *actus*, *agere*. Oricine înțelege în primă

instanță ce este efectivitatea, fără a avea la dispoziție un concept al ei. Vrem să ne lămurim cum arăta această comprehensiune naturală în filozofia medievală, comprehensiune care coincide într-un anume sens cu explicația naturală a existenței.

Am văzut că reprezentanții celei de-a treia doctrine au încercat să-și îndrepte privirea către datul ca atare, străduindu-se să găsească și să determine efectivitatea la nivelul ființării efective. Aceste interpretări sunt foarte rare și grosiere. În Antichitate nu găsim decât observații răzlețe și conjuncturale (Aristotel, *Metafizica*, cartea a IX-a). Dar nici Evul Mediu nu oferă direcții noi. Suarez a încercat să definească cu amănunțime conceptul de existență, rămânând însă pe de-a-ntregul în cadrul ontologiei tradiționale. Vom porni de la expunerea pe care el o face conceptului de existență, păstrând însă în minte interpretarea kantiană.

Res existens, ut existens, non collocatur in aliquo praedicamento[85], un *res* efectiv, în măsura în care este efectiv, nu este subsumat unui predicat real. Or, aceasta este și teza kantiană. *Quia series praedicamentorum abstrahunt ab actuali existentia; nam in praedicamento solum collocantur res secundum ea praedicata, quae necessario seu essentialiter eis conveniunt*[86], deoarece șirul predicatelor reale fundamentale nu ține seama dacă ființarea, despre care sunt enunțate, este sau nu efectivă. *Existentia rei absolute non est respectus, sed absolutum quid*[87], efectivitatea unui *res* [145] nu este o relație cu un altceva, ci este ceva absolut în sine. Asta înseamnă că efectivitatea aparține ființării efective și o face pe aceasta să fie efectivă, fără însă ca ea, efectivitatea, să fie ceva efectiv. Acesta este veșnicul mister. Ce-i drept, potrivit viziunii creștine, trecerea-în-efectivitate a

[85] *Ibidem*, *disp.* XXXI, *sect.* VII, 4.
[86] *Ibidem.*
[87] *Ibidem*, *disp.* XXXI, *sect.* VI, 18.

ființării se petrece prin Dumnezeu, dar ființarea devenită efectivă, ca una ce a intrat în efectivitate, este totuși una ce subzistă pentru sine, în mod absolut, ea este o ființare pentru sine. Însă mergând pe acest drum nu vom afla nimic despre efectivitatea ca atare, ci numai despre trecerea-în-ceva-efectiv a ființării efective. *Actualitas* este o determinație proprie *actum*-ului unui *agens*. Aegidius Romanus, în comentariul său la *Sentințe*, scrie: *Nam agens non facit quod potentia sit potentia... Nec facit agens ut actus sit actus, quia cum hoc competat actui sec. se; quod actus esset actus non indiget aliqua factione. Hoc ergo facit agens, ut actus sit in potentia et potentia sit sub actu.*[88] *Esse nihil est aliud quam quaedam actualitas impressa omnibus entibus ab ipso Deo vel a primo ente. Nulla enim essentia creaturae est tantae actualitatis, quod possit actu existere, nisi ei imprimatur actualitas quaedam a primo ente*[89]. Aici iese la iveală o reprezentare naivă, potrivit căreia efectivitatea este ceva, așa-zicând, întipărit *res*-ului. — Chiar și susținătorii lui *distinctio realis* se abțin să conceapă *existentia* ca pe un *ens*. Capreolus spune: *esse actualis existentiae non est res proprie loquendo... non est proprie ens, secundum quod ens significat actum essendi, cum non sit quod existit... Dicitur tamen* [*existentiae*] *entis, vel rei*[90]. Efectivitatea nu este un *res* în sensul strict al cuvântului, ea nu este cu adevărat o ființare, ea însăși nu este ceva ce există, nu este o ființare, ci ceva
[146] ce ține de ființare (*quid entis*), ceva [146] ce aparține ființării. O formulare mai clară întâlnim în următorul pasaj: *esse creaturae... non subsistit; et ideo, nec ili debetur proprie esse, nec fieri, nec creari, ac per hoc nec dicitur proprie creatura, sed quid concreatum... Nec valet si di-*

[88] Aegidius Romanus, *Sent.* II, *dist.* III, *qu.* I, *art.* I.

[89] Citat după: Capreolus, I *Sent.*, *dist.* VIII, *qu.* I, *art.* I (*Quinta conclusio*).

[90] Capreolus, I *Sent.*, *dist.* VIII, *qu.* I, *art.* II (*Solutiones*, IV).

catur: esse creatum est extra nihil; igitur est proprie ens. Quia extra nihil non solum est quod est; immo etiam dispositiones entis, quae non dicuntur proprie et formaliter entia, sed entis; et in hoc differunt a penitus nihilo.[91] Faptul că o ființare creată este efectivă nu este el însuși ceva efectiv, el însuși nu are nevoie de o devenire sau de o devenire la capătul căreia să fie creat. De aceea nici nu ne este îngăduit să spunem că efectivitatea este ceva creat. Ea este dimpotrivă *quid concreatum*, ceva creat *odată cu* creația unei ființări create. Este adevărat că efectivitatea aparține ființării efective, dar ea însăși nu este ceva efectiv, ci este *quid entis* și ca atare este *concreatum quid* sau chiar o *dispositio entis*, o stare a ființării.

Rezumând, putem spune: efectivitatea nu este un *res*, dar, astfel fiind, ea nu este un nimic. Ea nu-și capătă lămurirea, ca la Kant, pe seama relației cu subiectul ce dispune de experiență, ci pe seama raportării la cel ce creează. Aici însă interpretarea nimerește într-o înfundătură din care nu va mai ieși niciodată.

Dacă punem întrebarea cu privire la direcția interpretării, ce anume putem desprinde din această caracterizare a efectivității? Dacă vom compara această interpretare cu cea a lui Kant, vom vedea că el face recurs la relația cu facultatea cunoașterii (percepția), încercând să interpreteze efectivitatea prin prisma cunoașterii și a sesizării. Dimpotrivă, în scolastică ființarea efectivă este interpretată prin prisma trecerii-în-ceva-efectiv, adică nu în acea direcție potrivit căreia ceea ce este deja simplu-prezent este perceput ca ceva efectiv, ci în acea direcție prin care ceea ce este simplu-prezent, înțeles ca ceva ce poate fi ulterior perceput, vine în fața mâinii și abia astfel devine ceva *maniabil*. În acest fel, și aici avem de-a face, chiar dacă într-o formă încă nedeterminată, cu o relație cu „subiectul", cu *Dasein*-ul: a avea ceea ce este simplu-prezent (*Vorhan-* [147]

[91] *Ibidem*, *dist.* VIII, *qu.* I, *art.* II (*Solutiones*, I).

s-ar cere o cercetare în amănunt a etapelor evoluției ontologiei antice de până la Aristotel și conturarea evolu-
[149] ției ulterioare a fiecărui concept fundamental.

b) Recursul la atitudinea producătoare a *Dasein*-ului față de ființare, ca orizont implicit de comprehensiune a conceptelor de *essentia* și *existentia*

Dintre conceptele caracteristice termenului *essentia* am amintit pe μορφή, εἶδος (*forma*), τὸ τί ἦν εἶναι (ceea ce o ființare era deja, esența), γένος, apoi φύσις (*natura*), ὅρος, ὁρισμός (*definitio*) și οὐσία (*essentia*). Vom lua mai întâi în considerare conceptul de μορφή. Ceea ce determină reitatea unei ființări este figura ei. Ceva se configurează într-un mod sau altul, ceva devine asta sau asta. Termenul este împrumutat din sfera intuiției sensibile. Primul lucru care ne vine în minte în acest context este figura spațială. Μορφή trebuie însă să fie gândită într-un sens mai larg. Termenul se referă nu numai la figura spațială, ci la întreaga întruchipare a unei ființări pe seama căreia aflăm ce anume este ființarea. Pornind de la figura și întruchiparea unui lucru putem deduce care este menirea funcțională pe care o are acesta din urmă. Întruchiparea și configurarea conferă lucrului care urmează a fi produs precum și celui produs propria lor înfățișare. Înfățișarea este înțelesul ontologic al termenilor grecești de εἶδος și ἰδέα. Din înfățișarea unui lucru putem vedea ce anume este el, adică reitatea lui, chipul care i s-a dat. Dacă luăm o ființare așa cum ne vine în întâmpinare prin percepție, atunci trebuie să spunem că înfățișarea a ceva își are temeiul în întruchiparea lui. Figura este acel ceva ce îi dă lucrului înfățișarea lui, sau folosind termenii grecești, εἶδος-ul, înfățișarea, este fundată, își are temeiul în μορφή, în întruchipare.

Dar în *ontologia greacă*, relația de fundare dintre εἶδος și μορφή, dintre înfățișare și întruchipare, este inversată:

nu înfățișarea își are temeiul în întruchipare, ci întruchiparea, μορφή, se întemeiază în înfățișare. Explicația acestui raport de fundare este aceea că cele două determinații ale reității, înfățișarea și întruchiparea unui lucru, nu erau înțelese în Antichitate în mod primordial în ordinea percepției a ceva. În ordinea perceperii, ca să am acces la [150]
întruchiparea unui lucru, trebuie să-i străbat mai întâi înfățișarea. Întruchiparea, gândită în ordinea percepției, este, din punct de vedere al *res*-ului, cea dintâi. Dar dacă raportul dintre înfățișare și întruchipare este inversat în Antichitate, atunci ordinea percepției, ca și percepția însăși, nu mai poate juca rolul de fir conducător al interpretării lor, acest rol fiind preluat de *optica producerii*. Lucrul întruchipat este, așa cum mai putem spune, acel lucru care a luat chip. Olarul modelează din argilă un ulcior. Orice modelare a unui lucru cu chip propriu are ca fir conducător și ca etalon un chip, o imagine înțeleasă ca model. Un lucru ce urmează a fi modelat și întruchipat este produs avându-se în vedere înfățișarea anticipată a lucrului respectiv. Această înfățișare a lucrului, anticipată și văzută dinainte, este ceea ce grecii înțelegeau ontologic prin εἶδος și ἰδέα. Lucrul care a luat chip, acel ceva care este modelat după un model, este ca atare copia modelului.

Dacă ceea ce are chip propriu și întruchiparea (μορφή) sunt fundate în εἶδος, atunci înseamnă că ambele concepte grecești sunt înțelese prin prisma modelării, a întruchipării și a producerii. Ordinea și corelația celor două concepte este fixată pornind de la desfășurarea modelării și întruchipării, precum și de la anticiparea, necesară în acest caz, a înfățișării a ceea ce urmează să fie modelat. Înfățișarea anticipată, prototipul, arată ce este lucrul înainte de producere și ce înfățișare trebuie să aibă el, odată ce a fost produs. Înfățișarea anticipată nu este încă exteriorizată ca ceva întruchipat, ca ceva efectiv, ci ea este imaginea în-chipuirii (φαντασία), așa cum spuneau grecii: acel ceva pe care modelarea îl are în prealabil și în mod liber în

vedere, ceea ce este văzut. Nu este o întâmplare că I. Kant, la care de altfel conceptele de formă și materie, μορφή și ὕλη, joacă încă un rol fundamental în teoretizarea cunoașterii, i-a atribuit facultății închipuirii (imaginației) o funcție privilegiată în clarificarea obiectivității cunoașterii. Ca înfățișare anticipată în închipuire a lucrului ce
[151] urmează a fi întruchipat, εἶδος arată ceea ce lucrul era și este deja înaintea oricărei treceri-în-efectivitate. De aceea, înfățișarea anticipată, εἶδος, mai este numită și τὸ τί ἦν εἶναι, adică ceea ce ființarea era deja. Ceea ce o ființare era deja înainte de trecerea-în-ceva-efectiv, înfățișarea ei, așadar acel ceva care dă măsură producerii, este în același timp acel ceva de la care provine cu adevărat lucrul întruchipat. Εἶδος-ul, ceea ce un lucru era de la bun început, indică semințiа lucrului, originea lui, γένος-ul lui. Iată de ce reitatea este identică cu γένος, care trebuie tradus prin „semințiе" și prin „neam". Acesta este sensul ontologic al acestui termen și nicidecum cel uzual de „gen". Semnificația logică a acestui termen se fundează în sensul lui ontologic. Atunci când discută despre cele mai înalte determinații ale „ce"-ului ființării, Platon vorbește cel mai adesea de γένη τῶν ὄντων, de neamurile și semințiile ființării. Și aici, reitatea este interpretată prin prisma acelui ceva din care ființarea, în cursul întruchipării, își trage obârșia.

De aceeași direcție a interpretării „ce"-ului ține și determinația numită φύσις. Φύειν înseamnă a face să crească, a zămisli, dar mai întâi a se zămisli pe sine. Acel ceva care face posibile (zămislibile) ființările zămislite sau unealta făurită este, iarăși, înfățișarea modului în care ceea ce urmează a fi zămislit/făurit trebuie să devină și să fie. Lucrul efectiv își are originea în φύσις, în natura lucrului. Tot ce este anterior ființării efective este scutit de ceea ce este dat în mod necesar odată cu orice trecere-în-efectivitate: nedesăvârșirea, unilateralitatea și intrarea în domeniul sensibil. „Ce"-ul ce precedă orice trecere-în-efectivitate, adică înfățișarea dătătoare de măsură, nu este

încă supus, asemenea lucrului efectiv, schimbării pe care o aduce cu sine naşterea sau pieirea. Acest „ce" este anterior lucrului efectiv şi, în calitate de acest ceva anterior, el este *veşnic*; acest „ce" drept care fiinţarea — concepută întotdeauna ca acel ceva care poate fi produs şi este produs — era de la bun început, este ceea ce este veritabil în fiinţa unei fiinţări. Acest ceva veritabil din fiinţa unei fiinţări a mai fost interpretat de greci ca fiind însăşi fiinţarea adevărată, astfel că, potrivit lui Platon, acel ceva [152] care constituie efectivitatea fiinţării efective, aşadar ideile, este însăşi fiinţarea efectivă propriu-zisă.

Înfăţişarea, εἶδος, şi întruchiparea, μορφή, includ de fiecare dată în sine ceea ce aparţine unui lucru. Ca ceva ce include, înfăţişarea constituie limita care face ca un lucru să fie desăvârşit, împlinit. Înfăţişarea, ca acel ceva care include în sine apartenenţa reciprocă a tuturor determinaţiilor reale, este înţeleasă şi ca acel ceva care constituie desăvârşirea şi împlinirea unei fiinţări. Scolastica folosea termenul de *perfectio*, în greacă τέλειον. Acest caracter finit al *res*-ului, înţeles ca desăvârşire, este totodată obiectul posibil al circumscrierii cuprinzătoare şi explicite a lucrului, adică este obiectul lui ὁρισμός, al definiţiei, al acelui concept care strânge laolaltă limitele constitutive a ceea ce este întruchipat.

Să rezumăm: în privinţa determinaţiilor lui *realitas*, putem spune că la ele s-a ajuns avându-se în vedere acel ceva care este configurat în cursul configurării, întruchipat în cursul întruchipării, modelat în cursul modelării, zămislit şi săvârşit în cursul zămislirii. Potrivit sensului lor, configurarea, modelarea şi zămislirea reprezintă un fapt de a lăsa să vină „încoace", un fapt de a face să provină din ceva. Toate aceste atitudini le putem desemna printr-o *atitudine fundamentală a Dasein-ului*, pe care o putem numi pe scurt *producere*. Trăsăturile pomenite ale reităţii (*realitas*) — care au fost pentru prima oară stabilite în ontologia greacă, dar care mai apoi s-au estompat şi au fost

formalizate, intrând în tradiție și fiind mânuite ca niște monede tocite — determină ceea ce ține în genere de productibilitatea unui produs. Dar a *pro*duce înseamnă totodată: a aduce în perimetrul mai îngust sau mai larg al accesibilului, și anume a aduce încoace, înspre aici, în locul-de-deschidere (*in das Da*), astfel încât ceea ce este produs *stă pentru sine* în sine și este de găsit *ca ceva de sine stătător*, ce *stă întins în față*. De aici provine denumirea greacă de ὑποκείμενον, ceea ce stă întins în față. Ceea ce se află în față în primă instanță și în mod constant în orizontul imediat al atitudinilor umane și, în consecință, ceea ce este
[153] în mod constant disponibil este întregul *lucrurilor menite utilizării*, cele cu care avem de-a face mereu, adică întregul lucrurilor ființătoare — care, potrivit sensului lor, sunt prinse între ele într-o țesătură comună —, adică *lucrurile și uneltele folosite* precum și acele lucruri zămislite de natură pe care le folosim constant: casa și curtea, pădurea și câmpul, soarele, lumina și căldura. Ceea ce este prezent în acest mod în fața mâinii joacă în cadrul experienței cotidiene rolul ființării de primă instanță. Bunurile disponibile, averea, sunt ființarea prin excelență sau, pe grecește, οὐσία. Încă din vremea lui Aristotel, când acest concept avea deja o semnificație filozofic-teoretică fermă, οὐσία avea în același timp înțelesul de avere, posesie, bogăție. Semnificația prefilozofică autentică a conceptului de οὐσία mai persista încă. Prin urmare, *ființarea* înseamnă *acel ceva care, disponibil fiind, este prezent în fața mâinii*. *Essentia* este doar traducerea literală a lui οὐσία. Conceptul de *essentia*, folosit pentru „ce"-itate, pentru realitate, dă totodată glas felului specific de a fi al ființării, disponibilității ei, sau, cum obișnuim noi să spunem, prezenței ei în fața mâinii, prezență ce îi revine de drept ființării pe temeiul stării-de-a-fi-produsă.

Determinațiile lui *essentia* s-au conturat din punctul de vedere a ceea ce este produs prin producere, respectiv din punct de vedere al acelui ceva care, ca producere,

aparține produsului. Dimpotrivă, conceptul fundamental de οὐσία subliniază mai curând starea-de-a-fi-produs a ceea-ce-este-produs, acesta din urmă fiind înțeles în sensul de acel ceva care, prezent fiind în fața mâinii, este disponibil. Aici se are în vedere ceea ce este prezent în fața mâinii în primă instanță, casa și curtea, averea (*Anwesen*) sau, cum spunem noi, ceea ce este prezent în fața mâinii ca ceva ce este de față, prezent (*Anwesendes*). Verbul εἶναι, *esse*, *existere*, trebuie interpretat pornind de la semnificația lui οὐσία, înțeleasă ca ceea ce este prezent în fața mâinii și este aici de față. În sens tradițional, ființa, faptul de a fi efectiv, faptul de a exista înseamnă prezență în fața mâinii.

Numai că producerea nu este singurul orizont de interpretare a conceptului de *existentia*. Din perspectiva simplei lui prezențe, ceea ce este simplu-prezent este înțeles ontologic nu atât prin prisma disponibilității menite folosirii, nu atât prin recurs la o atitudine producătoare și în genere practică, ci prin recurs la *faptul că pur și simplu noi găsim aici de față* ceea ce este disponibil. Dar chiar și această atitudine, anume faptul că ceea ce este produs [154]
și este prezent în fața mâinii este pur și simplu găsit de față, aparține producerii înseși. Potrivit felului nostru de a vorbi, orice producere are o privire prealabilă și dispune de o privire ambientală. Această producere își are în genere privirea ei, ea este văzătoare, și doar pentru că este așa poate ea să procedeze uneori orbește. Privirea nu este un apendice al atitudinii producătoare, ci ea aparține în mod pozitiv acesteia și structurii ei, călăuzind-o. De aceea nu este de mirare că această vedere, înțeleasă ca acea vedere ambientală ce aparține constituției ontologice a producerii, se impune chiar și în ontologia care interpretează „ce"-ul ce urmează a fi produs. Orice modelare și orice întruchipare sunt însoțite de la bun început de o privire îndreptată asupra înfățișării (εἶδος) a ceea ce urmează să fie produs. Încă de pe acum se vede că în caracterizarea

„ce"-ității unui lucru ca εἶδος se face simțit acel fenomen al privirii ce este inerent producerii. În cadrul producerii, ceea ce lucrul era deja este văzut dinainte. De aici provine și statutul privilegiat al acestor termeni ai ontologiei grecești: ἰδέα, εἶδος, θεωρεῖν. Platon și Aristotel vorbesc de ὄμμα τῆς ψυχῆς, de acel ochi al sufletului care vede ființa. Această privire considerativă, orientată către ceea ce este produs sau către ceea ce urmează să fie produs, nu trebuie neapărat să fie o contemplare teoretică în sens strict, ci, în primă instanță, ea este pur și simplu o privire în sensul unei orientări de sine de tipul privirii ambientale.

Totuși, din motive asupra cărora nu vom întârzia, grecii înțelegeau în mod primar modul de acces la ceea ce este prezent în fața mâinii ca o *atitudine intuitivă prin care ființarea este găsită ca fiind de față*, de receptare intuitivă, νοεῖν și θεωρεῖν. Această atitudine a mai fost numită și αἴσθησις, contemplare estetică în sens propriu-zis, adică în același sens în care Kant folosea termenul de estetică, ca receptare pur contemplativă a ceea ce este simplu-prezent. Grație acestei atitudini pur intuitive, care nu este decât o modificare a vederii înțeleasă ca privire ambientală proprie atitudinii producătoare, se manifestă efectivitatea ființării efective. Deja Parmenide, întemeietorul propriu-zis al ontologiei antice, spunea: τὸ γὰρ
[155] αὐτὸ νοεῖν ἐστίν τε καὶ εἶναι, adică, νοεῖν (percepția, simpla receptare, intuiția) este același lucru cu ființa, cu efectivitatea. Această propoziție a lui Parmenide anticipează în literă teza lui Kant, anume că efectivitatea este percepție.

Putem vedea acum mai limpede că interpretarea lui *essentia* și chiar a conceptului fundamental corespunzător lui *essentia*, anume οὐσία, face recurs la atitudinea producătoare față de ființare, în timp ce pura contemplare este considerată drept calea propriu-zisă de acces la ființare, și anume la ființarea așa cum este ea în sine. Se cuvine a observa în treacăt că această interpretare a conceptelor

fundamentale ale filozofiei antice nu epuizează nici pe departe ceea ce ar trebui spus aici. Întâi de toate, conceptul grec de „lume", ce nu poate fi prezentat decât pornind de la o interpretare a existenței grecești, nu a fost deloc luat în seamă aici.

Sarcina ce ni se impune este să arătăm că *essentia* și *existentia* își au amândouă originea în recursul interpretativ la atitudinea producătoare. Dar în cadrul ontologiei antice nu aflăm nimic explicit despre acest recurs. *În cadrul ontologiei antice, interpretarea ființării și elaborarea conceptelor sus-numite au avut loc într-un mod, așa-zicând, naiv.* Nu aflăm nimic despre felul în care trebuie înțeleasă corelația și totodată distincția celor două concepte, și nici despre felul în care ele, în calitate de concepte valabile pentru fiecare ființare în parte, pot fi întemeiate mai riguros. Cineva însă s-ar putea întreba: este aceasta o lipsă sau, dimpotrivă, un avantaj? Oare cercetarea naivă nu este superioară, în ceea ce privește siguranța și importanța rezultatelor ei, oricărei cercetări ce face uz de reflexie și de un exces de conștiință? S-ar putea da un răspuns afirmativ la această întrebare, dar totodată trebuie să dăm de înțeles că până și ontologia naivă, în măsura în care ea este în genere ontologie, trebuie să facă mereu, adică cu necesitate, uz de reflexie. Într-un sens autentic, reflexie înseamnă aici *a încerca să înțelegi ființarea din punctul de vedere al ființei ei, luând în considerare Dasein-ul* (ψυχή, νοῦς, λόγος). În cadrul interpretării ontologice, referirea la atitudinile *Dasein*-ului poate fi făcută în așa fel încât acel ceva la care se face referirea, anume *Dasein*-ul și atitudinile lui, să nu se transforme în mod explicit într-o problemă, ci doar în așa fel încât interpretarea ontologică naivă să facă recurs la atitudinile *Dasein*-ului în modul în care ea cunoaște comprehensiunea de sine cotidiană și naturală a *Dasein*-ului. În acest caz, ontologia este naivă nu pentru că nu-și ațintește deloc privirea asupra *Dasein*-ului, nefiind astfel deloc reflectată — [156]

asta e exclus —, ci pentru că această privire retrospectivă, ațintită în mod necesar asupra *Dasein*-ului, nu trece dincolo de nivelul unei concepții comune privind *Dasein*-ul și atitudinile lui, și astfel nu le subliniază în mod explicit — și asta întrucât această concepție aparține cotidianității *Dasein*-ului în genere. Reflexia rămâne prinsă între hotarele cunoașterii prefilozofice.

Dacă luarea în considerare a *Dasein*-ului și a atitudinilor sale ține de esența problematizării și a interpretării ontologice, înseamnă că problematica ontologică a Antichității va fi adusă la ea însăși și înțeleasă în posibilitatea ei abia atunci când se va lua în serios necesitatea acestui recurs la *Dasein*. În fond, acest recurs nu este un recurs, deoarece *Dasein*-ul în genere, conform esenței existenței lui, este deja de fiecare dată la sine însuși, este deschis pentru sine însuși și ca atare înțelege dintotdeauna și de la bun început ceva de felul ființei unei ființări. El nu are nevoie, mai întâi, de un recurs la el însuși. Invocarea unui recurs are sens numai prin aceea că *Dasein*-ul, în cadrul ontologiei antice naive, a fost în mod aparent uitat. *Punerea în lumină în mod explicit a terenului ontologiei antice* este nu numai principial posibilă pentru o posibilă comprehensiune filozofică, ci ea este cerută din punct de vedere factic de chiar nedesăvârșirea și nedeterminarea ontologiei antice.

Făcând abstracție de faptul că aceste concepte fundamentale nu sunt întemeiate într-un mod expres și explicit — ci sunt, nu se știe cum, pur și simplu de față —, nu ne este limpede dacă ceea ce susține cea de-a doua teză,
[157] anume că *essentia* și *existentia* aparțin fiecărei ființări, este o afirmație legitimă, cum nu ne este limpede care ar fi cauza acestei legitimități. Nu s-a dovedit căutși de puțin și nu a reieșit deloc cu claritate că această teză ar fi valabilă pentru *fiecare* ființare. La această întrebare se va putea da un răspuns decisiv numai dacă mai întâi s-ar decide cu fermitate că orice ființare este ceva efectiv — că do-

meniul ființării simplu-prezente efective coincide cu cel al ființării în genere, că ființa coincide cu efectivitatea și că orice ființare este constituită printr-o „ce"-itate. Dacă încercarea noastră de a dovedi legitimitatea tezei eșuează, cu alte cuvinte dacă ființa nu coincide cu *existentia* în vechiul sens de efectivitate, de simplă-prezență, atunci cu atât mai mult trebuie *să restrângem* în chip întemeiat și explicit *valabilitatea* acestei teze *la ființarea înțeleasă ca ceva simplu-prezent*. În acest caz, se cere să ne întrebăm din nou dacă acel ceva la care se referă teza își păstrează o valabilitate universală în situația în care conținutul tezei este extrapolat într-o măsură suficientă la toate modurile posibile ale ființei și este luat ca principiu. Nu numai că vrem, dar chiar trebuie să-i înțelegem pe greci mai bine decât s-au înțeles ei înșiși. Doar așa vom intra cu adevărat în posesia moștenirii lor. Numai atunci propria noastră cercetare fenomenologică va înceta să mai fie o muncă de cârpăceală, adică o schimbare pe ici pe colo, fie ea îmbunătățire sau înrăutățire. Grandoarea unei performanțe cu adevărat productive se face simțită prin aceea că lasă moștenire o provocare: și anume ca această performanță să fie înțeleasă mai adânc decât s-a înțeles ea pe sine. Lucrurile neînsemnate nu cer să fie înțelese mai profund. Însă, în mod principial, ontologia antică nu este insignifiantă și de aceea nu va putea fi nicicând depășită, deoarece reprezintă cel dintâi pas necesar pe care orice filozofie îl are în genere de făcut, iar acest pas trebuie repetat mereu de orice filozofie adevărată. Doar modernitatea mulțumită de sine și căzută pradă barbariei vrea să ne facă să credem că Platon este un gânditor „terminat", așa cum se afirmă cu suficiență. Fără îndoială, Antichitatea nu va fi înțeleasă mai bine prin aceea că ne mutăm de pe o treaptă pe alta a evoluției filozofiei, cu oprire bunăoară la Kant sau Hegel, caz în care, firește, Antichitatea ar fi interpretată cu ajutorul unui neokantianism sau neohegelianism. Toate aceste înnoiri sunt învechite chiar mai [158]

înainte ca ele să fi văzut lumina zilei. Se cere să vedem că atât Kant cât și Hegel stau încă în mod principial pe terenul Antichității — faptul că până și ei nu au simțit acea omisiune care, ca o necesitate, a rămas ascunsă de-a lungul întregii evoluții a filozofiei apusene. Teza potrivit căreia *essentia* și *existentia* aparțin fiecărei ființări are nevoie nu numai de o clarificare a originii acestor concepte, ci și de o întemeiere universală în genere.

Întrebarea concretă ce se ridică este: care sunt acele probleme în fața cărora ne-a adus încercarea noastră de a înțelege cu adevărat cea de-a doua teză? În privința acestei întrebări ne vom edifica dovedind că maniera tradițională de a trata problema în cauză are o fundamentare insuficientă.

§ 12. Dovada faptului că maniera tradițională de a trata problema este insuficient fundamentată

a) Structura intențională și comprehensiunea ființei inerentă atitudinii producătoare

Faptul că soluțiile de până acum sunt nesatisfăcătoare se vădește odată cu *sarcina pozitivă* ce se impune în continuare. Conceptele ontologice fundamentale de reitate, *essentia*, și de efectivitate, *existentia*, s-au ivit în urma luării în considerare a ceea ce este produs de atitudinea producătoare, respectiv productibilul ca atare și starea de a fi produs a ceea ce este produs, care, ca ceva desăvârșit, poate fi găsit direct prin intuiție și percepție. În acest fel, se poate schița drumul unei interpretări *mai originare* a conceptelor de *essentia* și *existentia*. Cu prilejul discutării tezei kantiene s-a conturat sarcina de a cerceta structura intențională a percepției, cu scopul de a scăpa de echivocul pe care îl întreține explicitarea kantiană. Astfel, drumul care ni se deschide în față este acela de a

întemeia în mod ontologic originar conceptele de *essentia* și *existentia* în așa fel încât să regresăm spre *structura intențională a atitudinii producătoare*. În analogie cu ceea ce am spus despre Kant, putem afirma acum că efectivitatea (*existere*, *esse*) nu este în mod vădit identică cu producerea și cu ceea ce este produs, cum nu este identică cu perceperea și cu ceea-ce-este-perceput. Dar efectivitatea nu este identică nici cu starea-de-a-fi-perceput, deoarece faptul-de-a-fi-perceput este doar o trăsătură ce ține de sesizarea unei ființări, și nu determinația ființării în sine. Însă oare nu cumva, odată cu starea-de-a-fi-produs, am dobândit o trăsătură ce definește în-sinele ființării? Căci faptul că un lucru este produs este premisa fără de care el n-ar putea să fie sesizat grație perceperii. Când ne referim la faptul că o ființare este sesizată, noi înțelegem această ființare în mod necesar în cadrul unei relații cu subiectul ce sesisează sau, în general vorbind, cu *Dasein*-ul, dar în nici un caz nu ne gândim mai întâi la ființa ființării care este în ea însăși, în afara oricărei sesizări. Dar oare nu cumva situația pe care o întâlnim în legătură cu sesizarea perceptivă este de găsit și în cazul stării-de-a-fi-produs? Oare în cadrul atitudinii producătoare nu avem de-a face cu o relație a subiectului cu ceea ce este produs, astfel încât caracterul stării-de-a-fi-produs exprimă, în aceeași măsură ca și caracterul stării-de-a-fi-perceput, o raportare subiectivă? Numai că aici se recomandă să dovedim precauție și neîncredere față de orice așa-zisă ingeniozitate care argumentează numai cu pretinse concepte riguroase, dar care este lovită de cecitate în privința acelor lucruri pe care conceptele trebuie să le desemneze cu adevărat: fenomenele. [159]

Propriul sens al direcției și al conceperii atitudinii producătoare este cel care face ca acel ceva la care se raportează atitudinea producătoare să fie luat ca ceva care trebuie, în și prin producere, să fie simplu-prezent ca ceva gata-săvârșit *în sine însuși*. Sensul direcției ce aparține de

fiecare dată atitudinii intenționale l-am desemnat drept acea *comprehensiune a ființei* ce aparține intenționalității. În cadrul atitudinii producătoare, ființa acelui ceva
[160] la care mă raportez sub forma producerii trebuie să fie înțeleasă într-un anumit mod (conform sensului intenției producătoare), și anume în așa fel încât atitudinea producătoare, conform propriului ei sens, să elibereze ceea ce urmează a fi produs din relația cu cel care produce. Această atitudine eliberează din această relație ființarea ce urmează a fi produsă și cea care este produsă, dar nu *împotriva* propriei intenții, ci *pe potriva* acesteia. Comprehensiunea ființei ființării — ce aparține acelei atitudini producătoare ce se raportează la ființare — înțelege din capul locului această ființare ca pe o ființare care trebuie să fie eliberată pentru sine și care este ceva de sine stătător. *Ființa*, care *este înțeleasă în cadrul atitudinii producătoare*, este tocmai *în-sinele a ceea ce este gata-săvârșit*.

Ce-i drept, potrivit esenței sale ontologice, atitudinea producătoare, ca raportare a *Dasein*-ului la ceva, este întotdeauna și în mod necesar o raportare la ființare, dar ea este o atitudine de un fel atât de deosebit, încât *Dasein*-ul, în cursul producerii, își spune, explicit sau nu: acel ceva la care se raportează atitudinea mea, potrivit propriului ei fel de a fi, nu este legat de această relație, ci el trebuie tocmai prin această atitudine să devină de sine stătător ca ceva săvârșit. Fiind săvârșit, el nu doar că nu mai este legat factic de relația de producere, ci, în calitate de ceea ce urmează să fie produs, el este din capul locului înțeles ca ceva ce trebuie să fie eliberat din această relație.

Prin urmare, în structura specific intențională a producerii, adică în comprehensiunea ființei ei, se află în vigoare o trăsătură specială *a eliberării și a desprinderii* acelui ceva la care se raportează această atitudine. În mod corespunzător, starea-de-a-fi-produs (efectivitatea ca stare-de-a-fi-efectuat) include în sine o relație cu *Dasein*-ul producător, însă tocmai o relație care, potrivit propriului ei sens on-

tologic, eliberează ceea ce este produs pentru sine, înțelegându-l astfel ca ființător în sine. Această intenționalitate a producerii, precum și modul ei caracteristic de comprehensiune a ființei trebuie să fie privite cu niște ochi ce nu au fost orbiți sau vătămați de vreo teorie curentă a cunoașterii. Oricât de riguroase ar fi din punct de vedere [161]
logic niște concepte, dacă ele sunt oarbe, nu sunt bune de nimic. A privi fără idei preconcepute structura intențională a producerii, a o interpreta în mod analitic, a accede la ea, a o reține, și apoi a adecva formarea conceptelor la ceea ce a fost astfel reținut și văzut — toate acestea constituie adevăratul sens al așa-numitei vederi eidetice, despre care se trâncănește atât de mult. Cine își ia cunoștințele de fenomenologie din *Vossische Zeitung* sau din *Uhu*[92], acela trăiește, fără îndoială, cu încredințarea că fenomenologia ar fi ceva de felul misticii, ceva de felul „logicii contemplării indiene în buric". Aici nu e nimic de râs; dimpotrivă, așa ceva poate fi întâlnit la oameni care au pretenția de a fi luați în serios din punct de vedere științific.

Este vorba de a vedea că în structura intențională a producerii rezidă o relație cu ceva, prin intermediul căreia acest ceva nu mai este înțeles ca fiind legat de subiect și ca fiind dependent de el, ci, invers, ca fiind eliberat și de sine stătător. Principial vorbind, asta înseamnă că avem aici de-a face cu o transcendență a *Dasein*-ului de un fel cu totul aparte, o transcendență pe care mai târziu o vom cerceta în mod detaliat și care, așa cum se va arăta, nu este posibilă decât pe temeiul temporalității.

Această trăsătură stranie a eliberării a ceea ce urmează să fie produs în cursul atitudinii producătoare nu a fost încă pe deplin interpretată prin ceea ce am spus până acum. Ceea ce trebuie să fie produs nu este înțeles în cadrul atitudinii producătoare drept ceva ce trebuie să fie simplu-prezent în sine ca ceva produs în genere, ci acesta,

[92] Ziare de mare circulație în epocă [n. trad.].

conform intenției de producere inerente lui, este deja conceput ca ceva care, săvârșit fiind, este disponibil în fiecare clipă în vederea *utilizării*. În cadrul atitudinii producătoare, ceea ce e produs nu este luat pur și simplu ca ceva dat deoparte, ci ca ceva pus *încoace*, *în perimetrul Dasein-ului*, care nu trebuie neapărat să coincidă cu perimetrul producătorului. El poate fi acel perimetru al utilizatorului care se află, el însuși, într-o corelație internă esențială cu cel al producătorului.

[162] Ceea ce am încercat să punem în lumină prin intermediul analizei fenomenologice a structurii intenționale a producerii nu este ceva născocit și inventat, ci ceva care sălășluiește deja în atitudinea cotidiană, producătoare, prefilozofică a *Dasein*-ului. Ca ființare producătoare, *Dasein*-ul trăiește înlăuntrul unei astfel de comprehensiuni a ființei, fără a o conceptualiza și a o sesiza ca atare. În cadrul atitudinii producătoare se află în vigoare, în mod nemijlocit, comprehensiunea în-sinelui acelui ceva la care atitudinea se raportează. Iată de ce nu este o întâmplare că ontologia antică s-a orientat, grație naivității ei specifice în sens bun, către această atitudine, cotidiană și de primă instanță, a *Dasein*-ului, chiar dacă a făcut-o neexplicit, deoarece în cadrul atitudinii producătoare, *Dasein*-ului îi stă în fire o raportare la ființare înlăuntrul căreia în-sinele ființării este înțeles în mod nemijlocit. Dar oare nu cumva interpretarea dată ființei ființării înțelese ca ceva produs ascunde în sine o unilateralitate de neîndurat? Oare orice ființare poate să fie luată ca ceva produs și oare conceptele ființei pot să fie dobândite și definite prin prisma atitudinii producătoare? Căci nu orice lucru, despre care spunem că este, este adus la ființă prin mijlocirea *Dasein*-ului producător. Tocmai acea ființare pe care grecii și-au ales-o cu precădere ca punct de plecare și ca temă a cercetărilor lor ontologice, anume ființarea ca natură și cosmos, nu este produsă totuși de *Dasein*-ul producător. Căci cum ar fi putut ontologia grecească, orientată în mod primor-

dial către cosmos, să înțeleagă ființa cosmosului pornind de la producere, de vreme ce Antichitatea, și tocmai ea, nu avea știre de ceva de felul unei creații sau produceri a lumii, ea fiind convinsă dimpotrivă de veșnicia lumii? Pentru antici, lumea era ἀεὶ ὄν, ceea ce este deja și din totodeauna simplu-prezent, ἀγένητος, ἀνώλεθρος, nesupus nașterii și pieirii. Ce rost are să privești această ființare, cosmosul, din perspectiva producerii? Nu cumva aici interpretarea noastră, dată conceptelor de οὐσία, εἶναι, *existere*, ca simplă-prezență și stare-de-a-fi-produs, dă greș? Oare această interpretare, oricât de îndreptățită ar fi ea, nu este pe de-a-ntregul negrecească? Dacă ne lă- [163]
săm învinși de asemenea argumente și acceptăm că atitudinea producătoare nu poate fi câtuși de puțin orizontul călăuzitor al ontologiei antice, atunci am lăsa de înțeles, grație acestei acceptări, că, în ciuda analizei pe care tocmai am făcut-o intenționalității producerii, nu am reușit să o vedem pe aceasta cu un ochi suficient de fenomenologic. În cadrul compehensiunii ființei atitudinii producătoare, aceasta din urmă, înțeleasă ca fapt de a se raporta la ceva, eliberează acel ceva la care se raportează. S-ar părea că numai ființarea care este produsă ar putea să fie înțeleasă în acest sens. Însă aceasta este doar o aparență.

Dacă ne reprezentăm atitudinea producătoare în structura ei completă, atunci se vede că această atitudine face întotdeauna uz de ceea ce noi numim un *material*, de pildă materialul menit construirii unei case. În ultimă instanță, acest material nu este la rândul lui produs, ci el *se află deja*. El se află deja ca o ființare ce nu mai are nevoie să fie produsă. În cadrul producerii și al comprehensiunii ființei pe care aceasta o pune în joc, eu mă raportez în consecință la o ființare ce nu mai are nevoie să fie produsă. Dar eu nu mă raportez la o asemenea ființare în mod întâmplător, ci conform sensului și esenței producerii, în măsura în care orice producere este întotdeauna o producere a ceva *din* ceva. Ființarea care nu are nevoie să

fie produsă nu poate fi înțeleasă și des-coperită decât înlăuntrul comprehensiunii ființei producerii. Cu alte cuvinte, abia în cadrul acelei comprehensiuni a ființei ce aparține atitudinii producătoare și astfel în cadrul acelei comprehensiuni a ființărilor ce nu au nevoie de producere, poate să prindă contur comprehensiunea ființării care este simplu-prezentă în sine *înaintea* oricărei producer și *în vederea* oricărei produceri. Comprehensiunea ființărilor ce nu au nevoie de producere nu este posibilă decât în cadrul producerii; această comprehensiune este cea care înțelege ființa acelui ceva care stă deja la baza oricărei ființări ce urmează a fi produsă și precedă orice asemenea ființare, și care astfel, cu atât mai mult, este deja simplu-prezent în sine. Comprehensiunea ființei producerii este departe de a înțelege ființarea doar ca ceea
[164] ce este produs, ci ea este cea care, dimpotrivă, deschide tocmai comprehensiunea ființei a ceea ce este deja simplu-prezent. Așadar, în cadrul producerii întâlnim tocmai ființarea care nu are nevoie de producere. În cadrul îndeletnicirii producătoare și utilizatoare cu ființarea, ne iese în întâmpinare efectivitatea acelui ceva care precedă orice producere, orice produs și orice lucru ce poate fi produs, respectiv acel ceva care opune rezistență formării producătoare și modelatoare. Conceptele de material și de materie își au originea într-o comprehensiune a ființei ce este orientată către producere. Dacă nu ar fi așa, ideea de „material", înțeles ca acel ceva *din care* ceva este produs, ar rămâne ascunsă. Conceptele de material și de materie (ὕλη), adică conceptele opuse lui μορφή, întruchipării, joacă un rol fundamental în filozofia antică nu pentru că grecii erau materialiști, ci pentru că materia este un concept ontologic fundamental, care a prins contur cu necesitate atunci când ființarea — fie că este vorba de ființarea produsă, fie de cea care nu are nevoie de producere — a fost interpretată în orizontul acelei comprehensiuni a

ființei care este în vigoare în atitudinea producătoare ca atare.

Atitudinea producătoare nu se mărginește doar la ceva productibil și la ceva produs, ci ea ascunde în sine o posibilitate neobișnuit de largă de comprehensiune a ființei ființării, care totodată este temeiul semnificației universale ce este atribuită conceptelor ontologice fundamentale ale Antichității.

Dar deocamdată nu este clar *de ce* ontologia antică a interpretat ființarea plecând tocmai de aici. Acest lucru nu este unul de la sine înțeles și nu poate să fie o întâmplare. Întrebându-ne de ce tocmai producerea este orizontul de interpretare ontologică a ființării, suntem puși în fața necesității de a elabora acest orizont și de a întemeia explicit necesitatea lui. Că ontologia antică se mișcă factic în acest orizont nu este încă dovada ontologică pentru legitimitatea și necesitatea acestui orizont. Abia când această dovadă va fi dată, abia atunci conceptele fun- [165]
damentale de *essentia* și *existentia*, ce s-au înfiripat în cadrul acestei problematizări ontologice, își vor căpăta certificatul valabil de naștere. Întemeierea legitimității orizontului de interpretare a ființării din perspectiva lui *essentia* și *existentia* nu poate fi realizată decât în așa fel, încât să se arate, pornind de la cea mai proprie *constituție de ființă a Dasein-ului*, de ce în primă instanță și cel mai adesea ființa ființării trebuie să fie înțeleasă în orizontul atitudinii producătoare-intuitive. Trebuie să ne punem întrebarea: care este funcția pe care atitudinea producătoare și intuitivă, înțeleasă în sensul ei cel mai larg, o are în sânul *Dasein*-ului însuși? Nu putem răspunde la această întrebare decât dacă, mai întâi, trăsăturile fundamentale ale constituției de ființă a *Dasein*-ului în genere sunt puse în lumină, adică numai dacă ontologia *Dasein*-ului este asigurată. Abia atunci vom putea să ne întrebăm dacă, pe seama felului de a fi al *Dasein*-ului, adică pe seama modului său de existență, s-ar putea să

arătăm de ce, în primă instanță, ontologia s-a orientat în mod naiv către această atitudine producătoare, respectiv perceptiv-intuitivă. Totuși, nu suntem încă pregătiți pentru o analiză mai profundă a felului de a fi al *Dasein*-ului. Deocamdată, să arătăm doar că ontologia antică a interpretat ființa ființării pornind de la producere, respectiv de la percepție, și că, de vreme ce și Kant a interpretat efectivitatea ținând seama de percepție, aici se vădește o filiație tradițională.

b) Corelația internă dintre ontologia antică (medievală) și cea kantiană

Iată, așadar, că încercarea de a pătrunde în miezul problemei formulate de cea de-a doua teză ne conduce din nou în fața aceleași sarcini la care ne-a condus și interpretarea inițială a tezei kantiene. Interpretarea kantiană a efectivității prin recurs la percepție și intuiție în genere se mișcă în aceeași direcție ca și concepția pe care gre-
[166] cii o aveau despre ființă prin prisma lui νοεῖν și θεωρεῖν. Numai că la Kant, și de altfel cu mult înaintea lui, întregul categoriilor ontologice moștenite din Antichitate a devenit de la sine înțeles, cu alte cuvinte dezrădăcinat, fără fundament și neînțeles în originea sa.

Dacă, așadar, există o corelație internă între ontologia antică și cea kantiană, atunci trebuie să lămurim, tot pe temeiul interpretării ontologiei antice — adică pe temeiul atitudinii producătoare și al acelei comprehensiuni a ființei ce este proprie acestei atitudini —, ce anume înseamnă în fond la Kant interpretarea efectivității drept punere absolută. În mod vădit, la Kant punerea absolută nu înseamnă că subiectul ar pune de la sine și dinspre sine ființarea efectivă, cu alte cuvinte că el, în mod liber și după bunul său plac, ar pune ceva de felul ființării efective și că ar presupune în chip subiectiv ceva ca efectiv, luându-o, din cine știe ce motiv, drept ceva efectiv; dim-

potrivă, *punerea absolută* înseamnă, atunci când este înțeleasă corect — chiar dacă acest lucru Kant nu îl spune explicit —: punerea ca *lăsare a ceva să stea în sine*, și anume să stea în mod absolut, dezlegat, eliberat „în sine și față de sine", cum însuși Kant spune. Chiar și atunci când Kant interpretează efectivitatea ca percepție, respectiv ca punere absolută, se poate observa, ducând suficient de departe interpretarea fenomenologică, că și aici se face uz de trăsătura eliberării și a desprinderii, trăsătură ce ni s-a revelat în mod deosebit în cadrul structurii intenționale a producerii. Cu alte cuvinte, sensul specific al direcției percepției și al acelei comprehensiuni a ființei ce aparține intuiției este definit la rândul lui ca un fapt eliberator de a lăsa să vină în întâmpinare ceea ce este simplu-prezent. Nu este o întâmplare că tocmai în ontologia antică percepția, νοεῖν în sensul cel mai larg, funcționează ca o atitudine ce servește drept fir conducător pentru determinarea ontologică a ființării ce este întâlnită în cadrul ei. Dacă sensul lor intențional a fost înțeles, atunci pura intuiție și percepere posedă într-un mod
și mai pur trăsătura eliberării înțelese ca producere, și asta [167]
întrucât în cazul intuiției, al contemplării pure, *Dasein*-ul se comportă în așa fel încât ia distanță de orice îndeletnicire *cu* ființarea și de orice manipulare a ei. Mai mult, în cadrul intuiției pure este înlăturată orice relație a subiectului, iar ființarea este înțeleasă nu numai ca ceea ce urmează să fie eliberat și produs, dar și ca ceva deja simplu-prezent în sine, ca ceva ce vine în întâmpinare pornind din el însuși. Așa se face că începând din Antichitate și până la Kant și Hegel, intuiția a fost idealul cunoașterii, adică idealul sesizării ființării în genere, iar conceptul de adevăr din cunoaștere a fost privit din punct de vedere al intuiției. În ceea ce îl privește pe Kant, se cere să luăm aminte că el, conform manierei tradiționale de a fundamenta în chip teologic ontologia, a măsurat cunoașterea după ideea de cunoaștere creatoare — aceasta

din urmă fiind o cunoaștere care, în calitate de cunoaștere, este cea care mai întâi pune obiectul cunoașterii, îl aduce la ființă și abia astfel îl lasă să fie (*intellectus archetypus*). Adevărul propriu-zis este un adevăr de tip intuitiv, este sesizare intuitivă.

Dacă avem în vedere că la originea ontologiei antice se află o atitudine de raportare producătoare și intuitivă la ființare, atunci vom putea înțelege încă un lucru, pe care însă îl vom atinge aici doar pe scurt. Privit în sine, faptul că filozofia antică a fost preluată în Evul Mediu de teologia creștină nu este un lucru de la sine înțeles. Însuși Aristotel, care a influențat în mod hotărâtor teologia creștină (și nu numai pe cea catolică) începând cu secolul al XIII-lea, a ajuns să aibă o poziție plină de autoritate — pe care avea să nu o mai părăsească — abia în urma unor lupte și conflicte acerbe. Faptul că lucrurile s-au putut petrece astfel își are temeiul în aceea că, pentru viziunea creștină despre lume, conform relatării biblice din *Geneză*, orice ființare care nu este însuși Dumnezeu este creată. Aceasta este o presupoziție de la sine înțeleasă. Dacă însă creația din nimic nu este identică cu producerea a ceva dintr-un material prezent de față, totuși această facere pe care o implică creația lumii are acea trăsătură ontologică generală a producerii. Creația lumii este
[168] la rândul ei interpretată într-un sens sau altul prin prisma producerii. În ciuda originilor diferite, fundamentele și conceptele fundamentale ale ontologiei antice s-au potrivit ca o mănușă concepției creștine despre lume și concepției despre ființare ca *ens creatum*. Dumnezeu, ca *ens increatum*, este prin excelență ființarea care nu are nevoie de producere, el fiind, pentru toate celelalte ființări, *causa prima*. Desigur, prin receptarea ei de către Evul Mediu, ontologia antică a suferit o preschimbare esențială, astfel încât problematica specific antică s-a pierdut; nu vom cerceta însă mai îndeaproape această problemă. Dar sub forma acestei prefaceri pe care a suferit-o

în cursul Evului Mediu, ontologia antică a pătruns, prin Suarez, în epoca modernă. Chiar și acolo unde filozofia modernă, ca de pildă la Leibniz și Wolff, s-a întors la rândul ei către Antichitate, acest lucru s-a petrecut dinlăuntrul unei înțelegeri a conceptelor fundamentale antice ce fusese mai întâi configurată în scolastică.

Astfel este limpede că nu ne e îngăduit și nici nu trebuie să ne mulțumim cu o înțelegere comună a conceptelor fundamentale de *essentia* și *existentia*; dimpotrivă, este limpede că avem posibilitatea de a arăta originea lor. Abia o interpretare radicală a conceptelor de *essentia* și *existentia* ne procură terenul de care avem nevoie pentru a pune în sfârșit problema distincției dintre ele. Distincția trebuie ea însăși să izvorască din acea rădăcină unitară și comună ce le este proprie.

Pornind de aici se ivește totodată și întrebarea dacă teza potrivit căreia fiecărei ființări îi aparține *essentia* și *existentia* este îndreptățită în această formă — dacă ea, în pretinsa ei valabilitate ontologică universală, poate să fie întemeiată pentru toate ființările în genere. Dacă se încearcă o asemenea întemeiere, se va vădi că ea este imposibilă. Cu alte cuvinte, teza, în această accepție, nu poate fi susținută. Ce-i drept, ființarea simplu-prezentă se lasă interpretată ontologic în orizontul producerii. Este adevărat, se poate arăta că faptului-de-a-fi-simplu-prezent îi este proprie de fiecare dată o „ce"-itate, laolaltă cu trăsăturile ei amintite. Totuși stăruie întrebarea dacă [169]
toate ființările sunt epuizate prin conceptul de simplă-prezență. Oare domeniul ființării simplu-prezente și cel al ființării în genere se suprapun? Sau există oare vreo ființare care, potrivit sensului ființei ei, nu poate fi concepută ca simplă-prezență? Într-adevăr, ființarea care poate fi concepută în cea mai mică măsură ca fiind ceva simplu-prezent, adică *Dasein*-ul care noi înșine suntem, este tocmai acea ființare la care recurge orice înțelegere

a simplei-prezențe și a efectivității. Să lămurim sensul acestei recurgeri.

c) Necesitatea limitării și modificării celei de-a doua teze. Articularea fundamentală a ființei și diferența ontologică

Dacă *Dasein*-ul arată, spre deosebire de ființarea simplu-prezentă, o constituție de ființă cu totul diferită și dacă faptul de a exista înseamnă, potrivit terminologiei noastre, cu totul altceva decât *existere* și *existentia* (εἶναι), atunci trebuie să ne întrebăm dacă constituției ontologice a *Dasein*-ului îi poate aparține și ceva de felul reității, essentia, οὐσία. Reitatea, *realitas* sau *quidditas*, este cea care răspunde la întrebarea: *quid est res*?, *ce* este lucrul? Chiar și o examinare de primă instanță ne arată că ființării care noi înșine suntem, *Dasein*-ului, nu i se poate *pune* întrebarea: *ce* este asta? La această ființare nu avem acces decât dacă ne întrebăm: *cine* este ea? Constituția *Dasein*-ului nu este dată de „ce"-itate, ci, dacă ne este îngăduit să ne exprimăm astfel, de „cine"-itate. Răspunsul nu e dat de un lucru, ci de un eu, tu, noi. Pe de altă parte, ne întrebăm: *Ce* este acest *cine* și această „cine"-itate a *Dasein*-ului? — ce este acest „cine", spre deosebire de „ce"-ul pe care l-am înțeles mai înainte în sensul restrâns de reitate a ființării simplu-prezente? Într-adevăr, putem să ne întrebăm astfel. Dar aici se vede că acest „ce", cu ajutorul căruia ne întrebăm și cu privire la esența lui „cine", nu se poate câtuși de puțin suprapune cu „ce"-ul înțeles ca „ce"-itate. Cu alte cuvinte, conceptul fundamental de *essentia*, de „ce"-itate, devine problematic abia acum, în cazul ființării pe care o numim *Dasein*. Este vădit că fundamentarea tezei, ca teză universal-ontologică, este insuficientă. Dacă ea trebuie în genere să aibă o semnificație ontologică, atunci ea are nevoie de o *limitare* și

[170]

de o *modificare*. Trebuie să arătăm în mod pozitiv în ce sens fiecare ființare poate fi cercetată în privința „ce"-ului ei, dar și în ce sens trebuie ființarea să fie cercetată cu ajutorul întrebării privitoare la „cine". Abia de aici încolo problema lui *distinctio* între *essentia* și *existentia* se va complica. Ea nu este doar problema raportului dintre *„ce"-itate* și *simplă-prezență*, ci totodată problema raportului dintre *„cine"-itate* și *existență* (existența înțeleasă în sensul nostru ca fel de a fi al acelei ființări care suntem noi înșine). Luată în sens mai general, teza potrivit căreia fiecărei ființări îi aparține *essentia* și *existentia* ne trimite la problema generală a articulării fiecărei ființări în: ființarea *ce* este și *„cum"*-ul ființei ei.

Am indicat mai devreme corelația dintre *articularea fundamentală a ființei* și *diferența ontologică*. Problema articulării ființei în *essentia* și *existentia*, pentru a folosi terminologia scolastică, nu este decât o particularizare a întrebării privitoare la diferența ontologică în genere, adică la distincția dintre ființare și ființă. Acum se vede că diferența ontologică se complică, deși ea sună și se prezintă atât de formal. Ea se complică deoarece sub titlul de ființă stau *nu numai essentia* și *existentia*, ci totodată *„cine"-itatea* și *existența* în accepția pe care noi o dăm acestor termeni. Articularea ființei variază de fiecare dată cu fiecare mod al ființei ființării. Acest mod nu poate fi limitat la sensul tradițional al termenilor de simplă-prezență și de efectivitate. Întrebarea privitoare la posibila *multiplicitate a ființei* și astfel totodată privitoare la *unitatea conceptului de ființă în genere* devine arzătoare. În același timp, forma goală a diferenței ontologice își va îmbogăți tot mai mult conținutul problematic.

Mai întâi, problema ce se ivește este aceea că, în afara [171]
a ceea ce este simplu-prezent (a simplei-prezențe), ființarea este înțeleasă ca *Dasein* care există. Dar oare această ființare care noi înșine suntem nu era dintotdeauna

cunoscută în filozofie, ba chiar în cunoașterea prefilozofică? Se poate face oare atâta caz de sublinierea expresă că în afară de ființările simplu-prezente există și o ființare care suntem noi înșine? În măsura în care este, orice *Dasein* are deja știre despre sine și știe că se deosebește de alte ființări. Noi înșine am spus că în ontologia antică — care era, ce-i drept, orientată primordial spre ceea ce este simplu-prezent — ψυχή, νοῦς, λόγος, ζωή, βίος, sufletul, rațiunea, viața în sensul cel mai larg, erau deja cunoscute. Desigur, dar se cuvine să ne gândim că cunoașterea ontică factică a unei ființări nu garantează interpretarea potrivită a ființei ei. Într-adevăr, *Dasein*-ul știe în cadrul experienței pe care o are cu o altă ființare că el nu este acea ființare. Cel puțin de acest fapt are știre *Dasein*-ul. Totuși, acest fapt nu este știut de fiecare *Dasein*, în măsura în care, de pildă, gândirea mitică și magică identifică lucrurile cu ea însăși. Dar chiar dacă *Dasein*-ul are cunoștință că el însuși nu este o altă ființare, aici nu se manifestă încă o cunoaștere explicită a faptului că felul lui de a fi este altul decât al ființării ce nu este el însuși. Așa cum am văzut în cazul Antichității, *Dasein*-ul poate mai curând să se interpreteze ontologic pe sine și felul lui de a fi prin prisma ființării simplu-prezente și a modului ei de a fi. Întrebarea specifică cu privire la constituția ontologică a *Dasein*-ului este împiedicată și încurcată de nenumăratele prejudecăți ce-și au temeiul în chiar existența *Dasein*-ului. Că așa stau lucrurile va fi dovedit, printre altele, de expunerea celei de-a treia teze. Scopul ei este, înainte de toate, să ne apropie de problema unei multiplicități a modurilor de a fi, dincolo de unicitatea modului de a fi a ceea ce este doar simplu-prezent.

Teza ontologiei moderne: Modurile fundamentale ale ființei sunt ființa naturii (*res extensa*) și ființa spiritului (*res cogitans*)

§ 13. Caracterizarea distincției ontologice dintre res extensa *și* res cogitans *cu ajutorul concepției kantiene a problemei*

Discuția primelor două teze ne-a făcut, de fiecare dată, să reorientăm întrebarea privitoare la sensul efectivității, respectiv al reității și efectivității, către comportamentele, atitudinile *Dasein*-ului. Astfel, luând drept fir conducător structura intențională a acestor atitudini și a comprehensiunii ființei ce sălășluiește de fiecare dată în fiecare atitudine, ne-am întrebat cu privire la constituția ființării la care se raportează de fiecare dată atitudinea: ceea ce este perceput în cadrul perceperii în starea lui de-a-fi-perceput, la produsul (productibilul) producerii în starea lui de-a-fi-produs. În același timp, ambele atitudini dezvăluie o corelație între ele. Orice producere este orientată într-un mod vizual-perceptiv, perceptiv în sensul cel mai larg cu putință.

Necesitatea unui asemenea recurs la atitudinile *Dasein*-ului este în genere semnul că *Dasein*-ul însuși are o funcție privilegiată în ceea ce privește facerea cu putință a unei cercetări suficient de fundamentate din punct de vedere ontologic. Or, asta înseamnă că cercetarea felului specific de a fi și a constituției de ființă a *Dasein*-ului este inevitabilă. Apoi am subliniat în repetate rânduri că orice ontologie, chiar și cea mai primitivă, își îndreaptă cu necesitate privirea către *Dasein*. Acolo unde filozofia se înfiripă, această ființare se află deja în câmpul privirii, chiar dacă cu o [173] limpezime și cu o înțelegere diferită a funcției ei fundamental-ontologice. În Antichitate și în Evul Mediu, recursul la

Dasein s-a făcut, așa-zicând, în mod silnic. La Kant se observă un recurs conștient la eu. Desigur, acest recurs la subiect are, la el, alte motive. El nu izvorăște direct dintr-o înțelegere a funcției fundamental-ontologice a *Dasein*-ului. Acest recurs propriu concepției specific kantiene este mai curând un rezultat al orientării, deja dominante la Kant, a problematicii filozofice către subiect. Această orientare este cea care determină tradiția filozofică și care, de la Descartes începând, pornește de la eu, de la subiect. Motivul acestei orientări primordiale către subiect în filozofia modernă este opinia potrivit căreia această ființare care noi înșine suntem este dată în primă instanță, ca unică certitudine, cunoscătorului, iar subiectul este accesibil în mod nemijlocit și în mod sigur, el fiind mai cunoscut decât toate obiectele. Obiectele, dimpotrivă, sunt accesibile abia pe calea unei mijlociri. Această opinie este, în această formă, așa cum vom vedea mai târziu, de nesusținut.

a) Orientarea modernă spre subiect, al cărei motiv nu este unul fundamental-ontologic, rămâne prizoniera ontologiei tradiționale

În cadrul discuției ce va urma cu privire la cea *de-a treia teză*, nu ne va interesa rolul eminent pe care și-l revendică subiectivitatea în filozofia modernă, și cu atât mai puțin ne vor interesa motivele care au dus la întâietatea pe care o are subiectul; de asemenea, nu ne vor interesa nici urmările ce rezultă de aici pentru evoluția filozofiei moderne. Dimpotrivă, avem în vedere o problemă principială. A reieșit până acum că filozofia antică interpretează și înțelege ființa ființării, efectivitatea ființării efective, ca simplă-prezență. Ființarea exemplară din punct de vedere ontologic, adică ființarea la nivelul căreia ființa și sensul ei pot fi dezvăluite, este natura
[174] în sensul cel mai larg cu putință, roadele naturii și unealta produsă pornind de la ele, ceea ce este disponibil în

sensul cel mai larg, sau, folosind terminologia aflată în uz de la Kant încoace, obiectele. Filozofia modernă a săvârșit o totală schimbare de direcție a interogării filozofice, luând ca punct de plecare subiectul, eul. Corespunzător acestei răsturnări principiale a direcției interogării spre eu, ne-am așteptat și am nutri presimțirea ca ființarea aflată acum în centru să capete un statut dătător de măsură în felul ei de a fi. Ne-am aștepta ca acum ontologia să ia subiectul drept ființare exemplară și să interpreteze conceptul de ființă din perspectiva felului de a fi al subiectului —, ne-am aștepta ca de-acum încolo *modul de a fi* al subiectului să devină o problemă ontologică. Or, tocmai asta nu se întâmplă. Motivele care au dus la orientarea primordială a filozofiei moderne spre subiect nu sunt cele fundamental-ontologice, adică nu denotă cunoașterea *faptului că* tocmai pornind de la *Dasein*-ul însuși pot fi lămurite ființa și structurile ființei, cum nu denotă nici cunoașterea *modului* în care ele pot fi lămurite.

Orientarea spre subiect, care fusese deja pregătită pe diverse căi, a avut loc la Descartes. El nu numai că pune întrebarea cu privire la ființa subiectului, ci chiar interpretează ființa subiectului luând drept fir conducător conceptul de ființă și categoriile ce aparțin acestuia, concept pe care filozofia antică și cea medievală l-au configurat. Conceptele fundamentale ontologice ale lui Descartes sunt preluate direct de la Suarez, Duns Scotus și Toma din Aquino. Neokantianismul ultimelor decenii a pus în joc o construcție istorică potrivit căreia cu Descartes începe o eră cu totul nouă în filozofie, iar filozofia ce se întinde înapoi de la el până la Platon, care este de obicei interpretat cu ajutorul categoriilor kantiene, n-ar fi decât întuneric. Prin contrast, astăzi se subliniază cu îndreptățire că noua filozofie de la Descartes încoace tratează tot vechea problematică a metafizicii și astfel, în pofida tuturor noutăților, ea rămâne cantonată în tradiție. Dar această corectură, făcută concepției neokantiene cu privire la istoria filozofiei,

nu aduce încă nimic hotărâtor în ceea ce privește înțe-
[175] legerea filozofică a filozofiei moderne. Căci lucrul decisiv este următorul: nu numai vechile probleme metafizice sunt în continuare tratate alături de noile probleme, ci tocmai noile probleme sunt puse și tratate pe baza celor vechi — prin urmare, schimbarea de direcție filozofică a filozofiei moderne, dacă e să fie privită principial ontologic, n-a avut de fapt loc. Dimpotrivă, prin această schimbare de direcție, prin acest pretins nou început critic al filozofiei odată cu Descartes, ontologia tradițională a fost preluată de filozofia modernă. Prin acest pretins nou început critic, metafizica antică s-a preschimbat în dogmatism — ceea ce ea nu fusese mai înainte, cel puțin nu în această măsură —, adică s-a preschimbat într-un mod de a gândi care încearcă să dobândească, cu ajutorul conceptelor tradiționale ontologice, o cunoaștere pozitiv-ontică despre Dumnezeu, suflet și natură.

Principial privind lucrurile, chiar dacă în noua filozofie totul rămâne la vechiul stadiu, punerea în prim-plan și accentuarea subiectului au trebuit să ducă la punerea, într-un fel sau altul, în centrul problematicii, a deosebirii dintre subiect și obiect, iar în corelație cu aceasta, și la o înțelegere mai pătrunzătoare a veritabilei esențe a subiectivității.

Mai întâi este nevoie să vedem în ce mod filozofia modernă înțelege această deosebire dintre subiect și obiect, mai exact spus, cum este caracterizată subiectivitatea. Această distincție dintre subiect și obiect străbate întreaga problematică a filozofiei moderne și pătrunde chiar în evoluția fenomenologiei actuale. În *Ideen zur reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie (Idei pentru o fenomenologie pură și o filozofie fenomenologică)*, Husserl spune: „Doctrina categoriilor trebuie să plece neapărat de la cea mai radicală dintre distincțiile cu privire la ființă — ființa *ca conștiință* [adică *res cogitans*] și ființa ca ființă « transcendentă » ce se « *anunță* » în con-

știință [adică *res extensa*]."[93] „Între conștiință [*res cogitans*] și realitate [*res extensa*] se cască un adevărat abis al înțelegerii."[94] Husserl se referă deseori la această distincție, și chiar în forma în care a enunțat-o Descartes: *res cogitans — res extensa.* [176]

Cum este determinată mai exact această distincție? Cum este concepută aici ființa subiectului, a eului, în comparație cu realitatea, adică aici cu efectivitatea, simpla-prezență? Prin faptul că această distincție este susținută nu se spune deocamdată că diferitele moduri de a fi ale acestor ființări sunt concepute într-un mod explicit. Dacă însă ființa subiectului ar trebui să se manifeste ca ceva diferit de simpla-prezență, atunci prin aceasta este limitată principial echivalarea anterioară dintre ființă și efectivitate, respectiv simplă-prezență, adică este limitată principial însăși ontologia antică. Astfel, întrebarea cu privire la unitatea conceptului ființei, în comparație cu aceste două multiplicități ale ființei, care au fost văzute în primă instanță, devine cu atât mai stringentă.

Dar din ce perspectivă se face deosebirea ontologică dintre subiect și obiect? Pentru a răspunde la această întrebare, putem să luăm drept reper determinațiile date de Descartes. El a fost primul care a pus în mod explicit în centrul problematicii această distincție. Sau putem căuta o lămurire în punctul terminus, decisiv, al evoluției filozofiei moderne, anume la Hegel, care a formulat această distincție ca una dintre natură și spirit, respectiv dintre substanță și subiect. Nu vom alege nici începutul și nici sfârșitul evoluției acestei probleme, ci treapta intermediară, hotărâtoare, dintre Descartes și Hegel, și anume *concepția lui Kant cu privire la această problemă*, care este tot atât de mult determinată de Descartes pe cât determină ea la rândul ei pe Fichte, Schelling și Hegel.

[93] Husserl, *Ideen... (Idei...)*, vol. I, p. 174.
[94] *Ibidem*, p. 117.

[177] **b) Concepția lui Kant despre eu și natură (subiect și obiect) și determinația pe care o dă el subiectivității subiectului**

Cum concepe Kant deosebirea dintre eu și natură, dintre subiect și obiect? Cum caracterizează el eul, adică în ce anume constă *esența egoității*?

α) *Personalitas transcendentalis*

Kant păstrează în mod principial determinația lui Descartes. Oricât de esențiale au fost și vor rămâne cercetările lui Kant privind interpretarea ontologică a subiectivității, eul, *ego*-ul este pentru el, ca și pentru Descartes, *res cogitans*: este *res*, *ceva* care gândește, adică care își reprezintă, percepe, judecă, încuviințează, respinge, dar și ceva care iubește, urăște, năzuiește ș.a.m.d. Toate aceste atitudini sunt desemnate de Descartes ca fiind *cogitationes*. Eul este ceva care are aceste *cogitationes*. Însă potrivit lui Descartes, *cogitare* este întotdeauna *cogito me cogitare*. Orice reprezentare este un „*eu* îmi reprezint", orice judecată este un „*eu* judec", orice vrere este un „*eu* vreau". „Eu gândesc", „*me-cogitare*", este de fiecare dată co-reprezentat, deși nu este avut în vedere într-un mod expres și explicit.

Kant a preluat această determinație a lui *ego* ca *res cogitans* în sensul de *cogito me cogitare*, dar a înțeles-o mai principial din punct de vedere ontologic. El spune: eul este acel ceva ale cărui determinații sunt reprezentări în sensul deplin al lui *repraesentatio*. Știm că la Kant determinația nu este un concept oarecare sau un cuvânt oarecare, ci el traduce termenul de *determinatio*, respectiv de *realitas*. Eul este un *res*, ale cărui realități sunt reprezentările, *cogitationes*. *Având* aceste determinații, eul este *res cogitans*. Prin *res* trebuie să se înțeleagă numai ceea ce este avut în vedere de accepția strict ontologică a conceptului: ceva. Dar în ontologia tradițională — să

ne amintim de § 36 din *Metafizica* lui Baumgarten — aceste determinații, *determinationes* sau *realitates*, sunt *notae*, respectiv *praedicata*, predicatele lucrurilor. Reprezentările sunt determinațiile eului, predicatele. În gramatică [178]
și în logica generală, cel care are predicatele se numește subiect. Ca *res cogitans*, eul este un subiect în sens gramatical-logic, un subiect care are predicate. *Subjectum* trebuie luat aici drept o categorie formal-apofantică. O categorie este „apofantică" atunci când aparține structurii acelui ceva care constituie structura formală a conținutului enunțiativ al unui enunț în genere. În orice enunț ceva este enunțat despre ceva. Cel despre care se enunță ceva, acel „despre ce" este *subjectum*, acel ceva care stă la baza enunțului. Ceea ce este enunțat este predicatul. Eul care are determinații este, la fel ca oricare alt ceva, un *subjectum* care are predicate. Dar *cum anume* „are" acest subiect, în calitate de eu, predicatele, reprezentările ? Acest *res est cogitans*, acest ceva gândește, iar asta, potrivit lui Descartes, înseamnă: *cogitat se cogitare*. Faptul de a gândi al celui care gândește este gândit laolaltă cu gândirea. *A avea* determinații, predicate, înseamnă o *cunoaștere* cu privire la ele. Eul ca subiect, luat în continuare în sens gramatical, formal-apofantic, este un eu care își are predicatele sale în modul cunoașterii. Gândind, eu știu că această gândire este gândirea mea. În măsura în care eu sunt acest subiect straniu, eu am știre de predicatele pe care le am. *Mă știu pe mine*. Pe seama acestei posesii privilegiate a predicatelor lui, acest subiect este unul deosebit, adică eul este subiectul κατ' ἐξοχήν. Eul este subiect în sensul de conștiință de sine. Acest subiect este nu numai *deosebit* de predicatele lui, dar în plus le *are* ca știute, adică ca *obiecte*. Acest *res cogitans*, acest ceva care gândește este subiectul predicatelor și, ca atare, el este subiect *pentru* obiecte.

Conceptul de subiect în sensul de subiectivitate, de egoitate, este corelat ontologic în modul cel mai intim

cu categoria formal-apofantică de *subjectum*, de ὑποκείμενον, în care, în primă instanță, nu rezidă nimic din egoitate. Dimpotrivă, ὑποκείμενον este ceea ce este simplu-prezent, ceea ce este disponibil. Deoarece la Kant eul este pentru prima oară în mod explicit subiectul propriu-zis — chiar dacă înțelesul lui este prefigurat la Des-
[179] cartes și mai ales la Leibniz —, sau, grecește vorbind, el este substanța propriu-zisă, ὑποκείμενον, de aceea a putut Hegel să spună ulterior că substanța propriu-zisă este subiectul, cu alte cuvinte că sensul propriu-zis al substanțialității este subiectivitatea. Acest principiu al filozofiei hegeliene se înscrie direct pe linia evoluției problematicii moderne.

Dar în ce anume constă structura cea mai generală a eului, sau ce anume constituie egoitatea? Răspunsul este: conștiința de sine. Orice gândire este „eu gândesc". Eul nu este pur și simplu un punct oarecare izolat, ci este „eu *gândesc*". Dar el nu se percepe pe sine ca o ființare care ar avea și alte determinații în afara aceleia că el, eul, gândește. Mai curând eul se știe pe sine ca *temei* al determinațiilor sale, adică al atitudinilor sale, ca temei al propriei unități în cadrul diversității acestor atitudini, ca temei al identității cu sine însuși. Toate determinațiile și atitudinile eului își au temeiul în eu. Eu percep, eu judec, eu acționez. „Eu gândesc", spune Kant, trebuie să aibă putința de a însoți toate reprezentările mele, adică orice *cogitare* a unor *cogitata*. Dar această propoziție nu trebuie să fie înțeleasă ca și cum reprezentarea eului ar însoți de fiecare dată orice atitudine și orice act de gândire în sensul cel mai larg, ci eu sunt conștient de îmbinarea tuturor atitudinilor mele cu eul meu, adică eu sunt conștient de aceste atitudini în diversitatea lor ca unitate *a mea*, unitate ce-și are temeiul în egoitatea mea (ca *subjectum*) ca atare. Abia pe temeiul lui „*eu* gândesc" poate să-mi fie dat ceva divers. Rezumând, Kant interpretează eul ca „unitate originar sintetică de apercepție". Ce înseamnă aceasta? Eul este *temeiul* ori-

ginar al *unității* diversității determinațiilor sale în sensul că eu, în calitate de eu, le am pe toate laolaltă cu referire la mine însumi, le țin din capul locului laolaltă, adică le leg (sinteză). Temeiul originar al unității *este* ceea ce este, el este acest temei ca unul *unificator*, ca unul sintetic. Deodată cu el trebuie să fie gândită întotdeauna legarea diversității reprezentărilor și a ceea ce este reprezentat prin intermediul lor. Legarea se petrece în așa fel încât eu, gân- [180]
dind, mă adaug și *pe mine* în acest gând, cu alte cuvinte eu nu sesizez pur și simplu ceea ce este gândit și reprezentat și nu le percep pe acestea pur și simplu, ci în orice gândire eu mă gândesc pe mine odată cu ea, altfel spus, eu nu percep, ci *ad*-percep eul. *Unitatea originar sintetică de apercepție* este *caracteristica ontologică* a *subiectului*, acesta fiind luat într-un sens cu totul aparte.

Din cele spuse, un lucru devine clar: prin conceptul de egoitate am căpătat structura formală a personalității, sau cum spune Kant, *personalitas transcendentalis.* Ce înseamnă însă termenul „transcendental"? Kant spune: „Numesc transcendentală orice cunoaștere care se ocupă în genere nu atât cu obiecte, ci cu modul nostru de cunoaștere cu privire la obiecte, în măsura în care el, modul, trebuie să fie posibil *a priori.*"[95] Cunoașterea transcendentală nu se raportează la obiecte, adică la ființări, ci la conceptele care determină ființa ființării. „Un sistem al unor asemenea concepte poartă numele de filozofie transcendentală."[96] Filozofia transcendentală nu înseamnă nimic altceva decât ontologie. Că această interpretare nu este una silită o dovedește următoarea propoziție pe care Kant, la aproape un deceniu de la publicarea ediției a doua a *Criticii rațiune pure*, a scris-o în tratatul ce avea să fie publicat îndată după moartea lui — *Über die von der Königlichen Akademie der Wissenschaften zu*

[95] *Critica rațiunii pure*, B 25.
[96] *Ibidem.*

Berlin für das Jahr 1791 ausgesetzte Preisfrage: Welches sind die wirklichen Fortschritte, die die Metaphysik seit Leibnizens und Wolffs Zeiten in Deutschland gemacht hat? (Despre problema propusă pentru concurs de către Academia Regală de Științe din Berlin în 1791: Care sunt cu adevărat progresele pe care le-a făcut metafizica în Germania de la Leibniz și Wolff încoace?) „Ontologia este acea știință (ca parte a metafizicii) care constituie un sistem al tuturor conceptelor intelectului și al tuturor principiilor, dar numai în măsura în care ele se referă la obiecte care sunt date simțurilor, putând astfel să
[181] fie acoperite de experiență."[97] Ontologia „este numită filozofie transcendentală deoarece conține toate condițiile și elementele prime ale *cunoașterii* noastre *a priori*".[98] În privința acestei chestiuni, Kant a subliniat mereu că ontologia, ca filozofie transcendentală, are de-a face cu *cunoașterea* obiectelor. Asta nu înseamnă că ea este o teorie a cunoașterii, așa cum interpretează neokantianismul, ci, tocmai pentru că ontologia se ocupă cu ființa ființării și pentru că noi știm că, după convingerea lui Kant, ființa, efectivitatea este totuna cu starea-de-a-fi-perceput, cu starea-de-a-fi cunoscut, tocmai de aceea ontologia, ca știință despre ființă, este pentru el știința despre starea-de-a-fi-cunoscut a obiectelor și despre posibilitatea acestei stări. Iată de ce ontologia este filozofie transcendentală. A interpreta *Critica rațiunii pure* a lui Kant ca teorie a cunoașterii înseamnă a rata în întregime sensul ei propriu-zis.

Pe seama celor spuse mai înainte știm că, potrivit lui Kant, ființa este totuna cu starea-de-a-fi-perceput. Condițiile fundamentale ale ființei ființării, adică a stării-de-a-fi-perceput, sunt de aceea condițiile fundamentale ale stării-de-a-fi-cunoscut a lucrurilor. Însă condiția funda-

[97] Kant, WW (Cassirer), vol. 8, p. 238.
[98] *Ibidem.*

mentală a cunoașterii ca cunoaștere este eul ca „eu gândesc". Iată de ce Kant accentuează mereu: eul nu este o reprezentare, adică nu este un obiect reprezentat sau o ființare înțeleasă ca obiect, ci temeiul posibilității oricărei reprezentări, oricărei perceperi, cu alte cuvinte a oricărei stări-de-a-fi-perceput a ființării, adică temeiul oricărei ființe. Eul, ca unitate originar sintetică de apercepție, este condiția fundamentală ontologică a oricărei ființe. Determinațiile fundamentale ale ființei ființării sunt categoriile. Eul nu este una dintre categoriile ființării, ci este condiția posibilității categoriilor în genere. Iată de ce eul nu se numără printre conceptele originare ale intelectului, așa cum numește Kant categoriile, ci eul este, tot potrivit unei expresii kantiene, „vehiculul tuturor conceptelor intelectului". Eul face cu putință întâi de toate conceptele fundamentale [182] ontologice apriorice. Căci eul nu este ceva dezlegat, nu este un punct oarecare, ci el este mereu acel „eu gândesc", adică acel „eu leg". Însă Kant interpretează categoriile ca fiind acel ceva care este văzut și înțeles din capul locului în cursul oricărei legări săvârșite de intelect, așadar ca acel ceva care dă dinainte și de fiecare dată oricărei legări ce urmează să fie săvârșită unitatea corespunzătoare a entităților legate. Categoriile sunt formele posibile ale unității modurilor posibile ale acelui „eu leg" gânditor. Putința de a lega și, potrivit ei, forma putinței înseși, adică unitatea corespunzătoare ei, își are temeiul în acel „eu leg ". Astfel, eul este condiția fundamentală ontologică, adică transcendentalul care stă la baza oricărui *a priori* particular. Acum putem înțelege că eul, în calitate de „eu gândesc", este structura formală a personalității ca *personalitas transcendentalis.*

β) *Personalitas psychologica*

Dar prin aceasta conceptul kantian de subiectivitate nu a fost determinat în mod exhaustiv. Este adevărat că acest concept al eului transcendental rămâne schema pe

baza căreia se poate interpreta în continuare egoitatea, personalitatea în sens formal. *Personalitas transcendentalis* nu coincide însă cu conceptul complet al personalității. Kant face distincția dintre *personalitas transcendentalis*, adică conceptul ontologic al egoității în genere, și *personalitas psychologica*. Prin aceasta din urmă el înțelege facultatea factică de a fi conștient de propriile stări empirice, adică de reprezentările proprii înțelese ca evenimente simplu-prezente și necontenit schimbătoare — această facultate își are temeiul în *personalitas transcendentalis*, adică în „eu gândesc". Kant face deosebirea dintre pura conștiință de sine și conștiința de sine empirică sau, cum tot el spune, dintre eul apercepției și *eul aprehensiunii*. Aprehensiunea înseamnă percepție, experiența a ceea ce este simplu-prezent, anume a face, grație așa-numitului simț intern, experiența proceselor psihice prezente. Eul
[183] pur, eul conștiinței de sine, eul apercepției transcendentale, nu este un fapt ce ține de experiență, ci, în cadrul oricărei experiențe empirice înțelese ca „eu experimentez", acest eu, ca temei ontologic al posibilității oricărei experiențe, este știut dintotdeauna și de la bun început. Eul empiric, înțeles ca suflet, poate fi gândit totodată în mod teoretic ca idee și coincide atunci cu conceptul de suflet, caz în care sufletul este gândit ca temei al animalității (sau, cum spune Kant, *Tierheit*), al vieții în genere. Eul, ca *personalitas transcendentalis*, este acel eu care este întotdeauna și în chip esențial numai subiect, eul–subiect. Ca *personalitas psychologica*, eul este acel eu care este numai obiect, ființare simplu-prezentă aflată de față, eul–obiect sau, cum spune Kant de-a dreptul: „acest eu–obiect, eul empiric, este un lucru". De aceea, orice psihologie este o știință pozitivă despre ceea ce este simplu-prezent. În tratatul *Über die Fortschritte der Metaphysik (Despre progresele metafizicii)*, Kant scrie: „Pentru judecățile umane, psihologia nu poate fi altceva — și nici nu poate deveni altceva — decât antropologie, decât cunoaștere a omu-

lui, limitată doar la condiția ca el să se cunoască ca obiect al simțului intern. Dar el este conștient de sine însuși și ca obiect al simțului lui extern, adică el are un corp de care este legat acel obiect al simțului intern care se numește sufletul omului."[99] Kant deosebește între eul psihologic și eul apercepției, acesta din urmă fiind înțeles ca eu logic. Expresia de „eu logic" trebuie astăzi să fie mai îndeaproape interpretată, și asta deoarece neokantianismul a înțeles complet greșit acest concept, ca de altminteri și alte concepte esențiale. Prin sintagma de „eu logic", Kant nu vrea să spună că acest eu ar fi — așa cum crede Rickert — o abstracțiune logică, ceva general, fără de nume și ireal. Faptul că eul este un eu logic nu înseamnă la Kant că acest eu este gândit logic — ca la Rickert —, ci că eul este subiectul logosului, adică al gândirii, eul este eu în calitate de „eu leg" ce stă la baza oricărei [184]
gândiri. Mai mult decât atât, în același loc în care vorbește despre eul logic, Kant spune că eul logic „este precum substanțialul [adică precum ὑποκείμενον], ceea ce rămâne după ce dau la o parte toate accidentele ce îi sunt inerente".[100] Această egoitate este aceeași în cazul tuturor subiectelor factice. Dar aceasta nu înseamnă că acest eu logic ar fi ceva general, ceva fără de nume, ci că el, potrivit esenței lui, este de fiecare dată al meu. Egoității îi aparține faptul că eul este de fiecare dată al meu. Un eu anonim este o contradicție în termeni. Când spun „eu gândesc" sau „eu mă gândesc pe mine", atunci primul eu nu este nicidecum un altul în sensul că prin el s-ar exprima un eu general, ireal, ci acest eu este același cu cel gândit sau, cum spune Kant, cu eul determinabil. Eul apercepției este identic cu eul determinabil, cu eul aprehensiunii, numai că în conceptul de eu determinant nu trebuie neapărat să fie totodată gândit ceea ce eu, în

[99] *Ibidem*, p. 294.
[100] *Ibidem*, p. 249.

calitate de eu determinat, de eu empiric, sunt. Fichte a aplicat în mod principial conceptele de eu determinant și eu determinabil în a sa *Doctrină a științei*. Eul determinant al apercepției *este*. Kant spune că despre această ființare și despre ființa ei nu putem spune nimic altceva decât *că ea este*. Numai întrucât acest eu este el însuși, numai de aceea poate el să se găsească pe sine în mod empiric.

„« Eu sunt conștient de mine însumi » este un gând care conține deja un îndoit eu, eul ca subiect și eul ca obiect. Cum se poate ca eu, care gândesc, să-mi fiu mie însumi un obiect (al intuiției), și astfel eu să mă pot deosebi de mine însumi — iată un lucru care, deși este un fapt de netăgăduit, este cu neputință de explicat; însă aceasta indică o facultate ce depășește în asemenea măsură orice intuiție sensibilă, încât acest fapt, ca temei al posibilității unui intelect, are drept consecință totala separare de orice alt animal, căruia nu avem motiv să-i atri-
[185] buim facultatea de a-și spune lui însuși „eu"; acest fapt transpare într-o infinitate de reprezentări și concepte [adică cele ontologice] formate în mod spontan. Dar prin asta nu se are în vedere o personalitate dublă, ci numai eul care gândește și intuiește este o persoană, în schimb eul obiectului care este intuit de către mine este, asemenea altor obiecte din afara mea, un lucru."[101] Faptul că eul apercepției transcendentale este unul logic, adică subiect al acelui „eu leg", nu înseamnă că ar fi un alt eu față de cel simplu-prezent, efectiv și psihic, și cu atât mai puțin că el n-ar fi în genere o ființare. Acest fapt nu spune decât atât, că ființa acestui eu este problematică — în limbajul lui Kant nu este determinabilă —, și în orice caz este principial nedeterminabilă cu mijloacele psihologiei. *Personalitas psychologica* presupune pe *personalitas transcendentalis*.

[101] *Ibidem*, pp. 248 și urm.

γ) *Personalitas moralis*

Dar prin caracterizarea eului ca *personalitas transcendentalis* și ca *personalitas psychologica*, ca eu–subiect și ca eu–obiect, Kant nu obține încă determinația propriu-zisă și centrală a eului, a subiectivității. Această determinație rezidă în conceptul de *personalitas moralis*. Kant arată într-un pasaj din lucrarea *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft (Religia în limitele simplei rațiuni)* că personalitatea omului, adică constituția persoanei lui, nu este epuizată de *personalitas psychologica* — care constituie temeiul animalității — și nici de *personalitas transcendentalis* — care caracterizează în genere raționalitatea omului —, cum nu este epuizată nici de ambele trăsături laolaltă. În acel pasaj[102] — în prima parte, secțiunea întâi —, Kant indică trei elemente ale determinației omului. Aceste elemente sunt mai întâi animalitatea, în al doilea rând umanitatea și în al treilea rând personalitatea. Cea dintâi determinație, animalitatea, caracterizează omul ca ceva viu în genere, a doua determinație, umanitatea, îl caracterizează pe om ca făptură vie și totodată rațională, iar a treia, personalitatea, ca făptură rațională și în același timp responsabilă. Când Kant numește personalitatea ca fiind cea de-a treia determinație ce se deosebește de cea de-a doua, umanitatea, el folosește în mod vădit termenul de personalitate într-un sens restrâns, distingând-o de *personalitas transcendentalis*, care este identică cu umanitatea. Conceptului complet de *personalitas* îi aparține nu numai raționalitatea, ci și responsabilitatea. De aceea, la Kant, personalitatea înseamnă două lucruri: pe de o parte, conceptul larg, formal, de egoitate în genere, înțeleasă drept conștiință de sine — fie că este cea transcendentală din „eu gândesc", fie cea empirică, adică eul-obiect — iar, pe de altă parte, [186]

[102] Kant, WW (Cassirer), vol. 6, p. 164.

conceptul restrâns și propriu-zis, care include într-un fel sau altul celelalte două semnificații (respectiv acel ceva la care ele se referă), dar care își are centrul în determinația despre care vom vorbi acum. *Personalitatea propriu-zisă* este *personalitas moralis*. Dacă structura formală a lui *personalitas* în genere rezidă în conștiința de sine, atunci *personalitas moralis* trebuie să exprime o anumită *modificare a conștiinței de sine*, așadar trebuie să reprezinte un fel propriu de conștiință de sine. Această conștiință morală de sine caracterizează cu adevărat ceea ce este persoana. Cum explică însă Kant conștiința morală de sine? Drept ce anume se știe omul pe sine, în măsura în care el se înțelege pe sine moral, adică drept făptură ce acționează? Drept ce anume se înțelege omul pe sine în acest caz și de ce fel este această știință morală cu privire la el însuși? Această știință morală cu privire la el însuși nu poate nicidecum să coincidă cu felurile conștiinței de sine de care am pomenit mai înainte, adică cu conștiința empirică și cea transcendentală. Întâi de toate, conștiința morală de sine nu poate fi o cunoaștere și o experiență empirică a unei stări factice prezente, așadar o conștiință empirică de sine, care la Kant înseamnă întotdeauna una sensibilă,
[187] așadar nu poate fi o conștiință de sine ce este mijlocită de simțul intern sau de cel extern. Conștiința morală de sine, ca una ce surprinde cu adevărat înțelesul lui *personalitas*, devine spiritualitatea propriu-zisă a omului, nefiind mijlocită de experiența sensibilă. Potrivit lui Kant, sensibilității luate în sens larg îi aparține nu numai putința de a simți, ci și ceea ce el desemnează de obicei drept sentiment al plăcerii și neplăcerii, adică satisfacția legată de ceea ce este plăcut și neplăcut. Plăcerea, în sensul cel mai larg, nu este doar poftă *de* ceva și delectare *cu* ceva, ci ea este în același timp și mereu — cum am putea să mai spunem — *fapt de a se bucura de ceva*, adică un mod în care omul, trăind pofta de ceva anume, simte că el însuși se delectează, cu alte cuvinte el se bucură de ceva.

Este nevoie să lămurim fenomenologic această stare de lucruri. De esența simțământului în genere ține faptul că el este nu numai un simțământ *pentru* ceva, ci și că acest simțământ pentru ceva este în același timp un mod de a-l face pe cel care simte să se simtă pe sine și deopotrivă să simtă starea în care se află, adică o simțire a ființei lui în sensul cel mai larg. Pentru Kant, simțământul exprimă, dacă e conceput general-formal, un mod propriu de manifestare a eului. În faptul de a avea simțăminte *pentru* ceva sălășluiește totodată un fapt de a *se* simți, iar în faptul de a *se* simți, un mod de a-și deveni sieși manifest. Felul și modul în care eu îmi devin mie însumi manifest prin simțire este co-determinat de acel ceva pentru care eu am, în cursul acestei simțiri, un simțământ. Astfel se vede că simțământul nu este o simplă reflecție asupra lui însuși, ci o simțire *de sine* în cadrul simțirii mele *pentru* ceva. Aceasta este o structură complicată, dar în sine unitară. Ceea ce Kant desemnează drept simțământ nu are nimic de-a face cu ceea ce avem de obicei în vedere în viața de zi cu zi, și anume cu acel simțământ care, comparativ cu sesizarea conceptual-teoretică și cunoașterea de sine, este ceva nedeterminat, confuz, o presimțire de moment sau altceva de acest fel. Ceea ce este decisiv din punct de vedere fenomenologic în cazul fenomenului numit „simțământ" este faptul că el, simțământul, descoperă direct și face accesibil ceea ce este simțit, și anume nu în modul intuiției, ci în sensul unui fapt direct de a-se-avea-pe-sine. Să reținem ambele momente ale structurii simțământului: simțământul ca simțământ pentru ceva [188]
și, în cadrul acestei simțiri pentru ceva, simțirea de sine.

Se cuvine să ținem seama că, potrivit lui Kant, nu orice simțământ este determinat din punct de vedere sensibil, cu alte cuvinte prin intermediul plăcerii și neplăcerii, așadar nu orice simțământ este sensibilitate. Deși conștiința morală de sine nu face manifestă o stare momentană întâmplătoare a subiectului empiric, adică nu poate

fi sensibil-empirică, aceasta nu exclude ca ea să fie un simțământ în sensul bine definit de către Kant. Conștiința morală de sine *trebuie* să fie un simțământ de vreme ce ea trebuie să se deosebească de cunoașterea teoretică înțeleasă ca acel teoretic „eu mă gândesc pe mine". De aceea, Kant vorbește de „sentimentul moral" sau de „sentimentul existenței mele". Acesta nu este o experiență empirică întâmplătoare a mea însumi, cum nu este nici o cunoaștere teoretică și nici o gândire a eului ca subiect al gândirii, ci o manifestare a eului privit în determinația lui non-sensibilă, adică o manifestare a lui însuși în calitate de cel care acționează.

Care este însă acest sentiment moral? Ce anume îl face manifest? Cum anume determină Kant, plecând de la ceea ce este manifestat prin intermediul sentimentului moral, structura ontologică a persoanei morale? Sentimentul moral este pentru el *respectul*. Prin el trebuie să se manifeste conștiința morală de sine, *personalitas moralis*, adevărata personalitate a omului. Vom încerca mai întâi să ne apropiem de analiza pe care Kant o face acestui fenomen numit respect. Kant îl numește sentiment. În lumina celor spuse mai înainte, trebuie să iasă la iveală în cazul respectului structura esențială a sentimentului în genere, și anume mai întâi faptul că respectul înseamnă a avea un simțământ pentru ceva și, în al doilea rând, ca fapt de a avea un simțământ pentru ceva, el este o manifestare a celui ce se simte pe sine. Analiza respectului este făcută de Kant în *Critica rațiunii practice*, partea întâi, cartea întâi, capitolul al treilea, intitulată „Despre mobilurile rațiunii pure practice". Intențiile pe care le avem în prelegerea de față nu ne vor îngădui să pătrundem în toate amănuntele și subtilitățile analizei kantiene pe care
[189] vrem s-o scoatem în relief acum. Cu atât mai puțin, nu vom putea să prezentăm toate conceptele moralității de care avem nevoie în fond pentru a înțelege problema în cauză, cum ar fi datoria, fapta, legea, maxima, libertatea.

Interpretarea pe care Kant o dă fenomenului de respect este fără îndoială cea mai strălucită analiză fenomenologică a moralității pe care Kant ne-a lăsat-o.

Kant scrie: „Ceea ce este esențial în cazul oricărei determinări a voinței prin legea morală este că ea, ca voință liberă, deci fără conlucrarea imboldurilor sensibile și prin încetarea oricărei înclinații — în măsura în care acestea ar putea să fie potrivnice acelei legi — este determinată numai de lege."[103] Prin această frază, efectul legii morale ca mobil al acțiunii morale este determinat numai în mod negativ. Legea se pune de-a curmezișul înclinațiilor, adică sentimentelor sensibile. Dar acest efect negativ asupra sentimentului, adică punerea de-a curmezișul sentimentelor sensibile, respingerea acestora, „este tot sentiment".[104] Asta amintește de celebra propoziție a lui Spinoza din *Etica* sa, anume că un afect nu poate fi învins decât tot printr-un afect. Atunci când avem de-a face cu o respingere a sentimentelor sensibile, atunci în cadrul ei trebuie să iasă la iveală un sentiment pozitiv care săvârșește această respingere. Iată de ce Kant scrie: „Prin urmare, putem să înțelegem *a priori* [adică pornind de la fenomenul respingerii sentimentelor sensibile] că legea morală, ca temei de determinare a voinței, trebuie, prin aceea că aduce un prejudiciu tuturor înclinațiilor noastre [sentimentelor sensibile], să producă [ea însăși] un sentiment."[105] Pornind de la fenomenul negativ al respingerii trebuie să se vădească într-un mod *a priori* pozitiv cine este respingătorul și cine este cel care întemeiază respingerea. Toate înclinațiile sensibile care sunt stăvilite sunt înclinații înțelese ca amor propriu și ca înfumurare. Legea morală înfrânge înfumurarea. „Întrucât această lege este totuși în sine pozitivă, și anume este forma unei cauzalități [190]

[103] Kant, WW (Cassirer), vol. 5, p. 80.
[104] *Ibidem*, p. 81.
[105] *Ibidem*.

intelectuale [adică nesensibile], adică forma libertății, atunci ea este — în măsura în care, aflându-se în contrast cu pornirile opuse, adică cu înclinațiile din noi, *slăbește* înfumurarea — totodată un obiect al *respectului*, și, în măsura în care chiar o *înăbușă* pe aceea, adică o umilește, ea este un obiect al respectului celui mai mare, deci și temeiul unui sentiment pozitiv, care nu este de origine empirică și care este cunoscut *a priori*. Așadar, respectul pentru legea morală este un sentiment care este acționat printr-un temei intelectual, iar acest sentiment este singurul pe care îl cunoaștem în întregime *a priori* și a cărui necesitate putem să o înțelegem."[106] Acest sentiment de respect pentru lege poate „fi numit un sentiment moral"[107]. „Acest sentiment (ce poartă numele de sentiment moral) este astfel produs numai de către rațiune [adică nu de către sensibilitate]. El nu servește la judecarea acțiunilor și nici măcar la întemeierea legii morale obiective înseși, ci servește doar ca mobil, astfel încât să facă din această lege o maximă [adică un temei de determinare subiectivă a voinței]. Însă ce nume i s-ar putea de acestui sentiment ciudat, ce nu poate fi comparat cu vreun sentiment patologic [adică cu vreunul care să fie condiționat în mod esențial de starea trupului]? El are o natură atât de deosebită, încât el pare să se supună numai ordinelor rațiunii, și anume rațiunii pure practice."[108]

Să lămurim acum analiza, oarecum dificilă, din cuprinsul acestor formulări. Ce deducem din cele spuse? Respectul este respectul pentru lege, înțeleasă ca temei de determinare a acțiunii morale. Ca respect *pentru* ceva, anume pentru lege, respectul este determinat prin ceva pozitiv, prin lege, care nu este însă ceva empiric. Acest
[191] sentiment al respectului pentru lege este unul pus în miș-

[106] *Ibidem*, pp. 81–82.
[107] *Ibidem*, p. 83.
[108] *Ibidem*, p. 84.

care de rațiunea însăși, iar nu un sentiment declanșat patologic prin sensibilitate. Kant spune că respectul nu servește la judecarea acțiunilor, adică sentimentul moral nu se naște ulterior, după fapta morală, înțeleasă ca acel fel și mod în care eu iau poziție față de acțiunea săvârșită, ci respectul pentru lege este cel care, abia el, constituie, ca mobil în genere, posibilitatea acțiunii. Respectul este felul și modul în care mie legea ca lege îmi este în primul rând accesibilă. Aceasta înseamnă totodată că acest sentiment de respect pentru lege nu servește, cum se exprimă Kant, la întemeierea legii, adică legea nu este ceea ce este *întrucât* eu o respect, ci invers, faptul de a avea un sentiment de respect pentru lege, și astfel acest fel anume al manifestării legii, este modul în care legea morală în genere poate să-mi vină în întâmpinare.

Sentimentul înseamnă a avea un sentiment pentru ceva, și anume în așa fel încât aici eul astfel simțitor se simte totodată pe sine. Din punct de vedere al respectului, asta înseamnă că în cadrul respectului pentru lege trebuie ca eul simțitor să-și devină lui însuși manifest într-un anume mod, dar nu ulterior și doar din când în când, ci respectul față de lege — acest fel anume al manifestării legii ca temei de determinare al acțiunii — este ca atare totodată o manifestare anumită a mea însumi ca făptuitor. Acel ceva față de care am respect, respectiv acel ceva pentru care acest sentiment înseamnă a avea sentiment, este numit de către Kant legea morală. Această lege, rațiunea, ca una liberă, și-o dă sieși. Respectul față de lege este respectul eului făptuitor față de sine însuși — în calitate de sine ce nu poate fi înțeles prin intermediul înfumurării și al amorului propriu. Respectul ca respect față de lege se raportează totodată, în cursul manifestării lui specifice, la persoană. „Respectul vizează întotdeauna numai persoanele, niciodată lucrurile."[109] În respectul față

[109] *Ibidem.*

[192] de lege, eu mă pun în fața legii. A avea în mod specific un sentiment față de lege, așa cum se întâmplă în cazul respectului, este o supunere de sine. În respectul față de lege, eu mă supun mie însumi ca unui sine liber. În această supunere de sine a mea, eu îmi sunt mie însumi manifest, cu alte cuvinte eu sunt ca eu însumi. Întrebarea care se pune este: în calitate de ce sau, mai exact spus, în calitate de *cine*?

Supunându-mă legii, eu mă supun mie însumi ca rațiune pură, adică în cursul acestei supuneri a mea față de mine însumi eu mă înalț pe mine la mine însumi ca făptură liberă, ca una ce mă determin pe mine însumi. Această supunătoare înălțare de sine a mea însumi la mine însumi mă dezvăluie, mă deschide ca atare pe mine mie însumi în *demnitatea* mea. Negativ spus, în respectul față de legea pe care eu însumi mi-o dau ca făptură liberă ce sunt, eu nu pot să mă disprețuiesc pe mine. Respectul este modul eului de a fi în preajma lui însuși, potrivit căruia eul nu-și izgonește din suflet eroul. Sentimentul moral ca respect față de lege nu este nimic altceva decât răspunderea sinelui însuși față de sine și pentru sine. Acest sentiment moral este un mod privilegiat în care eul se înțelege pe sine ca eu în mod direct, pur și liber de orice determinație sensibilă.

Conștiința de sine înțeleasă ca respect constituie *personalitas moralis*. Trebuie să vedem că respectul, ca sentiment, constă, pe de o parte, în faptul că omul are un sentiment pentru lege, în sensul de supunere de sine. Această supunere de sine este în același timp — potrivit conținutului acelui ceva căruia mă supun și *pentru care* eu am, respectându-l, un sentiment — o înălțare de sine ca manifestare de sine în demnitatea cea mai proprie. Kant vede limpede acest antagonism ciudat, propriu celor două mișcări opuse din cadrul structurii intenționale a respectului, anume o înălțare de sine pe seama unei supuneri de sine. Într-o însemnare din *Grundlegung zur Metaphysik*

der Sitten (Întemeierea metafizicii moravurilor), într-un pasaj unde el se apără de acuzația că ar căuta „în spatele cuvântului « respect » doar un refugiu într-un sentiment întunecat", Kant scrie: respectul are „totodată ceva ana- [193]
logic"[110] cu înclinația și teama. Pentru a înțelege această remarcă, se cuvine să amintim pe scurt că, încă din timpul filozofiei antice, atitudinea practică în sens larg, adică ὄρεξις, era caracterizată prin δίωξις și φυγή. Δίωξις înseamnă a merge pe urmele a ceva, a năzui către ceva, φυγή înseamnă o retragere evazivă și o fugă din fața a ceva, a se îndepărta de ceva. Pentru δίωξις, pentru năzuința către ceva, Kant folosește sintagma de „înclinație pentru ceva", iar pentru φυγή, retragerea din fața, el folosește „teama", ca temere față de ceva și retragere din fața acelui ceva. El spune că sentimentul de respect are ceva analogic, ceva corespunzător, cu aceste două fenomene, cu înclinația și teama, cu năzuința către ceva și năzuința de a se îndepărta de ceva. El vorbește de „analogic" deoarece cele două modulații ale lui ὄρεξις, ale sentimentului, sunt determinate sensibil, în timp ce respectul este o năzuință către ceva și deopotrivă o năzuință de îndepărtare de la ceva, amândouă având o natură pur spirituală. Dar în ce măsură respectul are ceva analogic cu înclinația și teama? Supunerea de sine în fața legii este într-un anumit mod o temere de ceva, o retragere din fața acelui ceva ca din fața unei cerințe. Pe de altă parte însă, supunerea de sine în fața legii ca φυγή este în același timp o δίωξις, o înclinație năzuitoare în sensul că, în cadrul respectului față de legea pe care voința, ca una liberă ce este, și-o dă sieși, înclinația se înalță la ea însăși și năzuiește către ea însăși. Această punere în analogie a respectului cu înclinația și teama dovedește cât de clar a văzut Kant fenomenul respectului. Această structură fundamentală a respectului și a semnificației lui în cadrul interpretării pe care Kant a dat-o moralității a

[110] Kant, WW (Cassirer), vol. 4. pp. 257–258.

fost trecută cu vederea în fenomenologie, ceea ce a dus la faptul că critica pe care Scheler o face eticii kantiene în *Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik (Formalismul în etică și etica materială a valorii)* este pe de-a-ntregul greșită.

Cu prilejul analizei respectului ne-am lămurit că aici avem de-a face cu un fenomen care, în sens kantian, nu este un sentiment oarecare, unul care în decursul stări-
[194] lor subiectului empiric survine alături de altele, ci că acest sentiment al respectului este modul propriu-zis în care existența omului devine manifestă, dar nu în sensul unei pure constatări, al unei luări la cunoștință, ci în așa fel încât, în cazul respectului, eu însumi *sunt*, adică *acționez*. Respectul față de lege înseamnă *eo ipso* acțiune. Modul conștiinței de sine, înțeles ca respect, face deja manifest un mod de a fi al persoanei propriu-zise. Chiar dacă nu aceasta e tocmai direcția în care se îndreaptă Kant, totuși posibilitatea ei este prezentă în mod concret. Pentru a înțelege despre ce este vorba, se cuvine a fi reținută structura formală fundamentală a sentimentului în genere: a avea un simțământ pentru ceva, a se simți pe sine și această simțire de sine ca mod de a-și deveni sieși manifest. Respectul face manifestă demnitatea, în fața căreia și în vederea căreia sinele se știe responsabil. Înlăuntrul responsabilității se dezvăluie mai întâi sinele, și anume sinele înțeles nu în sens general ca cunoaștere a unui eu în genere, ci sinele ca fiind de fiecare dată al meu, eul înțeles ca eu factic ce este de fiecare dată individual.

c) Distincția ontologică a lui Kant între persoană și lucru. Constituția de ființă a persoanei ca scop în sine

Deși modul în care Kant pune întrebarea nu coincide de cu modul în care noi o facem, vom formula totuși întrebarea în felul următor: cum trebuie să fie determinat

ontologic sinele ce se manifestă astfel *ontic* ca eu ființător în sentimentul moral de respect? Respectul deschide eului factic, propriu-zis ființător, accesul ontic la el însuși. Prin această manifestare de sine ca ființare factică trebuie să fie dată posibilitatea de a determina constituția de ființă a acestei ființări astfel manifeste. Cu alte cuvinte, care este conceptul ontologic al persoanei morale (*personalitas moralis*) care s-a manifestat prin respect?

Kant răspunde la această întrebare, pe care ce-i drept nu a formulat-o într-un mod atât de explicit, în *Întemeierea metafizicii moravurilor*. Metafizica înseamnă ontologie. Metafizica moravurilor înseamnă ontologia existenței umane. Faptul că I. Kant dă un răspuns la această întrebare în cadrul ontologiei existenței umane, în cadrul metafizicii moravurilor, arată că el avea o înțelegere clară a sensului metodic al analizei persoanei și astfel a întrebării metafizice cu privire la ce este omul. [195]

Să mai lămurim încă o dată în ce anume constă sentimentul moral: în acea demnitate care îl înalță pe om, în măsura în care el slujește. Prin această unitate dintre demnitate și slujire, omul își este sieși stăpân și slugă deopotrivă. Având respect, adică făptuind în chip moral, omul se oferă pe sine lui însuși, așa cum spune undeva Kant.[111] Care este *sensul ontologic al persoanei ce se manifestă în acest fel în cazul respectului*? Kant spune: „Acum spun: omul, și în genere orice făptură rațională, există ca scop în sine, nu numai ca mijloc spre folosul oarecare al uneia sau alteia dintre voințe, ci ea trebuie întotdeauna — în toate ale sale acțiuni, atât cu privire la sine cât și cu privire la alte făpturi raționale — să fie considerată în același timp ca scop."[112] Omul există ca scop în sine, el nu este

[111] Kant, *Critica rațiunii practice*, WW (Cassirer), vol. 5, p. 107.

[112] Kant, WW (Cassirer), vol. 4, *Întemeierea metafizicii moravurilor*, p. 286.

niciodată mijloc, el nu este mijloc nici măcar pentru Dumnezeu, ci chiar și în raport cu Dumnezeu el este scopul lui însuși. Sensul ontologic propriu-zis al persoanei morale se vădește pornind de aici, adică de la caracteristica ontologică a acelei ființări care nu numai că este concepută de ceilalți ca scop și este luată ca scop, ci ea există ca scop obiectiv-efectiv. Ea există ca scop al ei înseși, adică ea însăși *este* scop.

Abia astfel se obține *terenul* pentru distincția ontologică dintre *ființarea care este eul* și *ființarea care este non-eul*, dintre *subiect* și *obiect*, dintre *res cogitans* și *res*
[196] *extensa*. „Făpturile a căror existență nu rezidă în voința noastră, ci în natură [adică în natură în sensul de organizare fizică], au totuși, dacă sunt făpturi lipsite de rațiune, doar o valoare relativă ca mijloc și se numesc de aceea *lucruri*; dimpotrivă, făpturile raționale sunt numite *persoane*, deoarece natura lor [aici natură înseamnă același lucru ca și φύσις, care este totuna cu *essentia*] le caracterizează ca scop în sine, cu alte cuvinte ca ceva care nu trebuie să fie folosit doar ca mijloc, așadar în măsura în care îngrădește orice bun-plac al nostru (și este un obiect al respectului)."[113] Ceea ce constituie natura persoanei, *essentia* ei, și îngrădește orice bun-plac, și asta înseamnă că este determinat ca libertate, este obiect al respectului. Invers, ceea ce devine un obiect în respect, adică ceea ce se manifestă prin el, lasă să se întrevadă personalitatea persoanei. Conceptul ei ontologic spune pe scurt: persoanele sunt „scopuri obiective, adică lucruri [*res* în sensul cel mai larg] a căror existență este scop în sine".[114]

Abia cu această interpretare a conceptului de *personalitas moralis* se explică ce anume este omul, se definește *quidditas*-ul lui, esența omului, cu alte cuvinte conceptul riguros de umanitate. Kant folosește termenul de

113 *Ibidem*, p. 286-287.
114 *Ibidem*, p. 287.

umanitate nu în sensul de sumă a tuturor oamenilor, ci umanitatea este un concept ontologic al cărui sens trimite la *constituția ontologică a omului*. Așa cum efectivitatea este constituția ontologică a ființării efective, tot așa umanitatea este esența omului, iar dreptatea esența a ceea ce este drept. Iată de ce poate Kant să formuleze principiul fundamental al moralității, imperativul categoric, în felul următor: „Acționează în așa fel, încât să tratezi umanitatea, atât în persoana ta cât și în persoana altuia, în același timp ca scop și niciodată doar ca mijloc."[115] Acest principiu caracterizează adevăratul fel în care omul trebuie să fie. El schițează putința de a fi a omului, așa cum se determină ea plecând de la esența existenței lui. [197] Imperativul este unul categoric, adică el nu este ipotetic. El nu ascultă de o secvență de tipul „dacă — atunci". Principiul acțiunii morale nu spune: *dacă* vrei să faci asta sau asta, să atingi cutare sau cutare scop, *atunci* tu trebuie să te porți așa sau așa. Aici nu există nici un „dacă" și nici o *hypothesis* deoarece subiectul făptuitor, despre care este vorba aici, este, potrivit esenței sale, el însuși scop, scop al lui însuși, el nu este condiționat și nu este supus altuia. Întrucât aici nu avem de-a face cu nici o *hypothesis*, cu nici o secvență de tipul „dacă — atunci ", acest imperativ este unul categoric, necondiționat. Ca cel care acționează în chip moral, cu alte cuvinte ca scop ce există pentru sine însuși, omul este în imperiul scopurilor. Scopul trebuie aici să fie înțeles întotdeauna în sens obiectiv, ca scop ființător, ca persoană. *Imperiul scopurilor* este *faptul-de-a-fi-unul-laolaltă-cu-altul*, *commercium*-ul *persoanelor* ca atare, și de aceea imperiul libertății. El este imperiul persoanelor care există împreună, și nicidecum un sistem de valori la care se raportează un eu făptuitor oarecare și în care conexiunea scopurilor omenești — înțeleasă ca ierarahie a intențiilor — este funda-

[115] *Ibidem.*

tă. Imperiul scopurilor trebuie luat într-un sens ontic. Scopul este persoana existentă, imperiul scopurilor este faptul-de-a-fi-laolaltă al persoanelor existente.

Trebuie să păstrăm în minte distincția pe care Kant a stabilit-o pe temeiul analizei eului moral, anume *distincția* dintre *persoană* și *lucru*. Potrivit lui Kant, ambele, atât persoanele cât și lucrurile, sunt *res*, lucruri în sensul cel mai larg, lucruri care au o existență, lucruri care există. Kant folosește termenul de existență în sens de simplă-prezență. Deși el folosește în privința felului de a fi al persoanelor și lucrurilor acest termen indiferent de existență în sensul de simplă-prezență, noi totuși trebuie să ținem seama că la Kant persoana și lucrul se deosebesc clar din punct de vedere ontologic, ele fiind *două feluri fundamentale ale ființării*. În mod corespunzător, celor două feluri fundamentale ale ființării le corespund
[198] două ontologii diferite, adică două feluri de metafizică. Kant spune în *Întemeierea metafizicii moravurilor*: „în acest mod se naște ideea unei îndoite metafizici: o metafizică a naturii și una a moravurilor[116]", adică o ontologie a lui *res extensa* și o ontologie a lui *res cogitans*. Metafizica moravurilor, adică ontologia persoanei în sens restrâns, este determinată de Kant astfel: Ea „trebuie să cerceteze ideea și principiile unei posibile voințe pure, și nu acțiunile și condițiile voinței umane în genere, care sunt în cea mai mare parte luate din psihologie".[117]

În acest fel am reușit, în linii mari și totuși în esență, să aruncăm o privire asupra modului în care Kant înțelege principial ontologic distincția dintre *res cogitans* și *res extensa* ca una dintre persoană și natură (lucru), ca și asupra modului în care el pune în corespondență feluritele feluri de a fi cu diversele ontologii. Aici se vădește

116 *Ibidem*, p. 244.
117 *Ibidem*, p. 247.

un nivel al problematizării cu totul diferit de cel pe care îl găsim la Descartes. S-ar părea însă că am reușit mai mult decât atât. Oare astfel nu am stabilit în genere adevărata deosebire dintre subiect și obiect, astfel încât încercarea de a găsi și alte probleme ontologice, ba chiar unele mai principiale, să pară nu numai inutilă, dar chiar imposibilă? Aceasta e optica cu care vom aborda cea de-a treia teză. Dar noi nu căutăm probleme de dragul problemelor, ci ne străduim să dobândim prin intermediul lor cunoașterea acelui ceva care ne este dat zi de zi spre cunoaștere: cunoașterea constituției ontologice a acelei ființări care noi înșine suntem. Nu râvnim să facem critică cu orice preț pentru ca astfel să criticăm, ci critica și problemele trebuie să se nască din confruntarea cu lucrurile însele. Oricât de clară este interpretarea kantiană a deosebirii dintre *res cogitans* și *res extensa*, totuși ea ascunde o seamă de probleme pe care se cere [199]
acum să le lămurim punând în discuție chiar această interpretare. Vom încerca să clarificăm ce anume este problematic în interpretarea pe care Kant o dă personalității.

§ 14. Critica fenomenologică a soluției kantiene și demonstrarea necesității unei problematizări de principiu

Problema în discuție este de a determina ființa acelei ființări care suntem noi înșine, oamenii. Mai precis, întrebarea care trebuie pusă este: oare Kant a determinat în mod satisfăcător ființa omului prin intermediul conceptelor de *personalitas transcendentalis*, *personalitas psychologica* și *personalitas moralis*?

a) Considerație critică cu privire la interpretarea dată de Kant conceptului de *personalitas moralis*. Determinațiile ontologice ale persoanei morale evită întrebarea ontologică fundamentală cu privire la felul ei de a fi

Vom începe considerația critică luând în considerare interpretarea lui Kant legată de *personalitas moralis*. Persoana este un lucru, *res*, ceva care există ca scop al ei înșeși. Acestei ființări îi aparține finalitatea, mai precis spus, autofinalitatea. Modul de a fi al persoanei este acela *de a-și fi* sieși scop. Este de netăgăduit că această determinație de a-și fi sieși scop aparține constituției ontologice a *Dasein*-ului uman. Dar oare în acest fel am clarificat deja modul de a fi al *Dasein*-ului? Am făcut oare măcar încercarea de a arăta cum anume se determină felul de a fi al *Dasein*-ului ținând seama de felul cum se constituie el prin finalitate? Am căuta în zadar la Kant să găsim o lămurire a acestor întrebări, sau chiar și numai o punere a acestor întrebări. Dimpotrivă, pasajele citate arată că I. Kant vorbește de existența oamenilor și de existența lucrurilor ca despre niște scopuri, iar termenul de
[200] „existență" are la el înțelesul de simplă-prezență. Tot astfel, el vorbește despre existența naturii, despre existența lucrului. El nu spune niciunde că conceptul de existență are un alt sens atunci când e vorba de om, cu atât mai puțin nu deslușește care ar fi acest sens. Kant arată doar că *essentia* omului privit ca scop este determinată în alt fel decât *essentia* lucrurilor și a lucrurilor naturii. Dar poate că el nu vorbește în chip explicit despre felul specific de a fi al persoanei morale, și totuși are în vedere *de facto* ceva de acest fel.

Ființarea care există ca scop al ei înșeși se are pe sine sub forma respectului. Respectul înseamnă a fi răspunzător față de tine însuți, iar aceasta înseamnă a fi liber. A fi liber nu reprezintă o însușire a omului, ci are aceeași

semnificație ca acțiunea morală. Acțiunea însă este o faptă. Atunci, felul specific de a fi al persoanei morale ar consta în fapta liberă. Kant scrie undeva: „Intelectual este acel ceva al cărui concept este o faptă."[118] Această scurtă remarcă vrea să spună că o ființare spirituală este cea care este sub forma faptei. Eul este un „eu fac" și ca atare el este intelectual. Această stranie expresie a lui Kant trebuie reținută. Eul ca „eu fac " este intelectual, adică pur spiritual. Iată de ce Kant numește deseori eul o inteligență. Dar inteligența nu este la rândul ei o ființare care *are* inteligență, intelect și rațiune, ci ceea ce există ca inteligență. Persoanele sunt scopuri existente, sunt inteligențe. Imperiul scopurilor, adică faptul liber de-a-fi-una-laolaltă-cu-alta al persoanelor, este imperiul inteligibil al libertății. Kant spune undeva că persoana morală este umanitatea. A fi om este un fapt pe de-a-ntregul intelectual, cu alte cuvinte acest fapt este determinat ca inteligență. Inteligențele, persoanele morale, sunt subiecte a căror ființă este acțiunea. Acțiunea este un fapt de a exista în sensul de fapt-de-a-fi-simplu-prezent. Astfel, ființa substanțelor inteligibile este ce-i drept caracterizată ca persoană morală, numai că *nu este concepută ontologic* și nu este problematizată în mod explicit, adică nu se pune proble- [201]
ma: *care este modul existenței, modul simplei-prezențe propriu acestei acțiuni*? Eul nu este un lucru, ci o persoană. De aici poate fi înțeles punctul de plecare al problematizării lui Fichte. Continuându-l pe Kant, Fichte a încercat să conceapă într-un mod și mai radical tendința filozofiei moderne, aceea de a concentra întreaga problematică în jurul eului — tendință care la Kant începuse deja să se profileze. Dacă eul are drept fel a fi acțiunea, dacă el așadar nu este un lucru, atunci începutul acelei filozofii

[118] *Reflektionen Kants zur Kritik der reinen Vernunft (Reflecțiile lui Kant pe marginea* Criticii rațiunii pure*)*, ed. de Benno Erdmann, Leipzig, 1884. Reflecția nr. 968.

care începe cu eul nu este un fapt, o stare-de-lucruri, ci o acțiune.

Întrebarea care stăruie este cum anume trebuie să fie interpretată, la rândul ei, această acțiune ca mod de a fi? În privința lui Kant, această întrebare sună astfel: nu recade el la nivelul acelei concepții în virtutea căreia acest eu făptuitor este înțeles ca scop existent, adică ca ființare simplu-prezentă printre alte ființări simplu-prezente? *Interpretarea eului ca persoană morală nu ne oferă nici o lămurire cu privire la felul a fi al eului.* Dar poate că vom căpăta mai repede o lămurire despre felul de a fi al subiectului dacă ne vom întreba cum determină Kant eul lui „eu gândesc", sau, exprimându-ne aproximativ, cum determină el subiectul teoretic în raport cu cel practic, *personalitas transcendentalis.* Căci de la *personalitas psychologica* nu putem aștepta vreun răspuns, deoarece Kant desemnează eul–obiect, eul aprehensiunii, al conștiinței empirice de sine, ca fiind de-a dreptul un lucru, așadar îi atribuie în mod explicit felul de a fi al naturii, al ființării simplu-prezente — deși se pune întrebarea dacă însăși această atribuire este îndreptățită.

b) Considerație critică cu privire la interpretarea pe care Kant o dă conceptului de *personalitas transcendentalis.* Kant demonstrează în mod negativ imposibilitatea unei interpretări ontologice a lui „eu gândesc".

A determinat oare Kant, cu prilejul interpretării lui „eu gândesc", adică a eului transcendental, modul de a fi al eului? *Chiar și în cadrul interpretării date lui* per-
[202] sonalitas transcendentalis, *căutarea unui răspuns la această întrebare va fi zadarnică*, și asta nu numai întrucât Kant nu face factic niciunde încercarea de a interpreta felul de a fi al eului ca „eu gândesc", ci întrucât el încearcă în mod explicit să arate *că Dasein*-ul, adică felul de a fi al eului,

nu poate fi clarificat, și să arate deopotrivă *de ce* această clarificare nu este cu putință. Kant demonstrează imposibilitatea de a interpreta ființa eului în sensul lui „eu gândesc" în cartea doua a „Dialecticii transcendentale" din *Critica rațiunii pure*, mai precis în secțiunea intitulată „Despre paralogismele rațiunii pure"[119]. În prima ediție (A), problema este tratată într-un mod mai detaliat.

Din punct de vedere istoric, teoria lui Kant despre paralogismele rațiunii pure este o critică a lui *psychologia rationalis*, adică a metafizicii tradiționale a sufletului în sensul de metafizică dogmatică, în locul căreia el pune factic metafizica moravurilor. Trăsătura caracteristică pe care o are *psychologia rationalis* este că încearcă, cu ajutorul unor concepte pur ontologice, pe care le aplică asupra eului ca „eu gândesc", să cunoască ceva despre acest eu ca ființare, cu alte cuvinte despre eu ca suflet. În „Paralogismele rațiunii pure", Kant arată că aceste concluzii — pe care psihologia metafizică le trage din conceptele ontologice — și aplicarea lor asupra lui „eu gândesc" sunt greșite. Conceptele ontologice fundamentale sunt numite de către Kant categorii. Ele sunt împărțite în patru clase:[120] categoriile cantității, calității, relației și modalității. Conceptele ontologice fundamentale, ce sunt întrebuințate de psihologia rațională pentru a cunoaște sufletul ca atare, sunt asociate de Kant acestor patru clase de categorii, despre care el crede că sunt singurele posibile.

Privit din perspectiva categoriei relației, adică ținând seama de relația dintre accident și substanță în genere, sufletul este o substanță — așa susține vechea psihologie metafizică. Din perspectiva calității, sufletul este simplu, din perspectiva cantității el este unul, adică este numeric identic, unul și același la momente diferite de [203]

119 Kant, *Critica rațiunii pure*, B 399 și urm.
120 *Ibidem*, B 106.

timp, iar din perspectiva modalității, sufletul există în raport cu obiecte posibile din spațiu. Aplicând cele patru concepte fundamentale ce aparțin celor patru clase de categorii — substanța, simplitatea, identitatea și existența — vor lua naștere cele patru determinații ale sufletului, așa cum sunt ele înfățișate de către psihologia metafizică prin intermediul următoarelor patru concluzii:

Mai întâi: ca substanță, cu alte cuvinte ca ființare simplu-prezentă, sufletul este dat prin simțul intern. De aceea, el este opusul a ceea ce este dat prin simțul extern și este astfel determinat ca materie și corp, cu alte cuvinte, sufletul, ca substanță dată prin simțul intern, este ceva imaterial.

În al doilea rând: ca substanță simplă, sufletul este ceva ireductibil. El, simplu fiind, nu poate fi împărțit în părți. În consecință, sufletul este nepieritor, incoruptibil.

În al treilea rând: în calitate de ceea ce este unul și mereu același în cursul diverselor stări schimbătoare și de-a lungul diferitelor momente de timp, sufletul este în acest sens persoană, cu alte cuvinte el este acel ceva care stă pur și simplu la bază, ceea ce stăruie (personalitatea sufletului).

Aceste trei determinații — imaterialitate, incoruptibilitate și personalitate — sunt rezumate de Kant ca fiind determinații ale spiritualității, cu alte cuvinte ca fiind subsumate conceptului de spirit în sensul psihologiei metafizice. Acest concept al spiritualității trebuie să fie în mod principial deosebit de conceptul kantian de spirit ca inteligență în sensul de persoană care, înțeleasă ca scop, acționează moral.

Din perspectiva celei de-a patra categorii, cea de modalitate, persoana imaterială și incoruptibilă este determinată ca existând prin intermediul acțiunii reciproce dintre ea și un corp. Prin urmare, acest lucru spiritual însuflețește un corp. Numim suflet în sens propriu-zis un astfel de temei al vieții înlăuntrul materiei. Dar dacă acest temei al animalității este — așa cum s-a arătat la cea

de-a patra clasă de categorii — simplu, nepieritor și fi- [204]
ințează permanent pentru sine însuși, atunci sufletul este nemuritor. Așadar, spiritualitatea sufletului are drept urmare nemurirea lui.

Așa cum am observat, Kant a arătat pentru prima oară că prin aplicarea categoriilor asupra eului înțeles ca „eu gândesc" nu se poate câtuși de puțin enunța ceva despre eul înțeles ca substanță spirituală. De ce sunt oare aceste concluzii paralogisme? De ce aceste categorii, în calitatea lor de categorii ale naturii, ale ființării simplu-prezente, ale *res*-urilor, nu pot fi aplicate asupra eului? De ce este cu neputință să se obțină, cu ajutorul acestor determinații categoriale, o cunoaștere ontică a sufletului și a eului? Asemenea concluzii sunt paralogisme deoarece provin dintr-o greșeală de principiu. Ele folosesc categorii cu referire la eul înțeles ca „eu gândesc", adică cu referire la *personalitas transcendentalis*, și derivă din aceste categorii, ce sunt enunțate despre eu, niște propoziții ontice despre eu ca suflet. De ce însă n-ar fi cu putință așa ceva? Ce sunt de fapt categoriile?

Eul este „eu gândesc", care este presupus în orice gândire ca temei condiționant al acelui „eu leg" unificator. Categoriile sunt formele posibilei legări pe care gândirea, ca legare, o poate săvârși. Eul ca temei al posibilității lui „eu gândesc" este totodată temeiul și condiția posibilității formelor legării, cu alte cuvinte a categoriilor. Acestea, fiind ceva care este condiționat de eu, nu pot fi aplicate tocmai asupra eului în vederea sesizării lui. Ceea ce condiționează pur și simplu, eul ca unitate originar sintetică de apercepție, nu poate fi determinat cu ajutorul a ceva ce este condiționat de el.

Iată unul din temeiurile care fac cu neputință ca aceste categorii să se aplice asupra eului. Celălalt temei, care este în corelație cu primul, rezidă în aceea că eul nu este o simplă constatare pe măsura experienței, ci el stă la baza

oricărei experiențe, făcând-o cu putință, ca ceva prin excelență lipsit de diversitate. Categoriile, care își au te-
[205] meiul în eu și în unitatea acestuia, sunt forme ale unității în vederea unei sinteze și ele nu pot fi aplicate decât acolo unde este dat ceva ce poate fi legat. Orice legare, adică orice determinare judecătoare a ceva care poate fi legat are nevoie de ceva care să fie dat dinainte legării, sintezei. Însă ceva ne este dat și dat dinainte numai prin intermediul afectării, cu alte cuvinte prin aceea că noi suntem atinși, suntem înrâuriți de ceva care nu suntem noi înșine. Pentru ca să avem ceva ce poate fi legat în vederea unei judecăți, noi trebuie să avem drept determinație facultatea receptivității. Eul ca „eu gândesc" nu este însă afectarea, înrâurirea, ci spontaneitatea pură, sau cum spune Kant, funcția, funcționarea, fapta, acțiunea. În măsura în care vreau să enunț ceva despre *Dasein*-ul meu, în aceeași măsură mie trebuie să-mi fie dat ceva determinabil din partea *Dasein*-ului meu. Dar mie îmi este dat ceva determinabil doar prin receptivitate, respectiv pe temeiul formelor receptivității, pe temeiul spațiului și timpului. Spațiul și timpul sunt forme ale sensibilității, ale experienței sensibile. În măsura în care eu determin *Dasein*-ul meu și îl leg luând categoriile drept fir conducător, eu iau eul meu drept o gândire sensibilă empirică. Dimpotrivă, eul apercepției nu este accesibil pentru nici o determinare. Dacă totuși se întâmplă, atunci eu gândesc eul cu ajutorul categoriilor ființării simplu-prezente ca pe un lucru al naturii. Se ajunge astfel la o *subreptio apperceptionis substantiae*, la o substituire discretă a eului gândit ca ceva simplu-prezent cu eul pur. Eul pur nu îmi este niciodată dat ca ceva determinabil în vederea determinării, cu alte cuvinte în vederea aplicării categoriilor. De aceea, o cunoaștere ontică a eului și, în consecință, o determinare ontologică a acestuia sunt imposibile. Tot ceea ce poate să fie spus este că eul este un

„eu acționez". În acest fel iese la iveală o anumită corelație dintre eul apercepției transcendentale și *personalitas moralis*. Kant își rezumă gândurile astfel: „« Eu gândesc » exprimă acel act prin care determin existența mea [faptul că eu sunt simplu-prezent]. Existența este deci deja [206]
dată prin aceasta, dar modul cum trebuie s-o determin, adică cum să pun în mine diversul aparținând acestei existențe, nu este încă dat. Pentru aceasta [pentru această „donație" însăși] este nevoie de intuiția de sine, care are la bază o formă dată *a priori*, adică timpul. Această formă este sensibilă și aparține receptivității a ceea ce este determinabil. Dacă nu mai am o altă intuiție cu privire la mine însumi, care dă *determinantul* în mine (conștiința mea necunoscându-i decât spontaneitatea lui) tot înaintea actului *determinării* (așa cum *timpul* dă ceea ce este determinabil), atunci eu nu pot determina existența mea ca pe aceea a unei făpturi ce acționează de la sine, ci îmi reprezint doar spontaneitatea gândirii mele, adică a determinării, iar existența mea rămâne determinabilă întotdeauna numai în mod sensibil (i.e. ca existență a unui fenomen). Totuși, această spontaneitate este cea care face ca eu să mă numesc *inteligență*."[121] Rezumând, aceasta înseamnă: noi nu avem o *intuiție* a noastră înșine, ci orice intuiție, orice dare nemijlocită a ceva, se mișcă în formele spațiului și timpului. Dar, potrivit convingerii lui Kant, ce se înscrie în prelungirea tradiției, timpul este forma sensibilității. Astfel, în cazul folosirii categoriilor pentru cunoașterea eului nu ne este dat un teren ferm. Kant are perfectă dreptate să considere categoriile, în calitatea lor de concepte fundamentale ale naturii, ca fiind nepotrivite pentru determinarea eului. Dar prin aceasta el a arătat doar în mod negativ că acele categorii ce sunt croite pe calapodul celeilalte ființări, natura, nu pot fi

[121] *Ibidem*, B 158, *Observație*.

folosite aici. El nu a arătat însă că „eu acționez", așa cum se dă acesta, nu poate fi interpretat dinlăuntrul acelei constituții ontologice care s-a vădit mai înainte. Poate că tocmai timpul este *a priori*-ul eului — timpul luat însă într-un sens mai originar decât a fost în stare Kant să-l surprindă. Kant trece timpul de partea sensibilității și de aceea el, conform tradiției, are în vedere de la bun început doar
[207] timpul naturii.

Faptul că aceste categorii ale naturii nu sunt potrivite *nu* are drept urmare imposibilitatea de a interpreta ontologic eul în genere. O asemenea imposibilitate se ivește numai presupunând că cunoașterea eului are la bază, ca unic fel posibil de cunoaștere, pe acela care este valabil în cazul cunoașterii naturii. Faptul că aceste categorii sunt nepotrivite pentru a fi folosite cu referire la eul pur are drept urmare necesitatea de *a ne întreba mai întâi cu privire la posibilitatea unei interpretări ontologice potrivite a subiectului, adică a unei interpretări eliberate de întreaga tradiție*. A ne întreba în acest mod este o cerință cu atât mai imperioasă cu cât însuși Kant a încercat în a sa metafizică a moravurilor, adică în a sa ontologie a persoanei, să interpreteze ontologic eul ca scop, ca inteligență, în contrast cu teoria lui din „Paralogismele rațiunii pure". Însă el nu a pus tocmai întrebarea fundamentală cu privire la modul de a fi al unui scop, al unei inteligențe. Kant a realizat o anumită interpretare ontologică a eului practic, el chiar considera ca posibilă o „metafizică practică dogmatică", adică una care poate determina ontologic sinele omului și relația lui cu nemurirea și Dumnezeu pornind de la conștiința de sine practică.

Astfel se vădește *o lacună* esențială *a problemei eului* la Kant. În cadrul teoriei kantiene despre eu întâlnim o discordanță aparte. În ceea ce privește eul teoretic, am văzut că el nu poate fi determinat. Însă în ceea ce privește eul practic, s-a încercat o circumscriere ontologică a aces-

tuia. Dar nu este vorba doar de o discordanță în cadrul concepției kantiene despre eul teoretic și eul practic. La Kant întâlnim o neglijență aparte, în măsura în care el nu reușește să determine în mod originar unitatea eului teoretic și a celui practic. Oare această unitate și totalitate a celor două euri este ceva ulterior sau ceva originar, care le precedă pe ambele? Au ambele euri o origine comună sau sunt ele legate abia ulterior și doar în mod [208] exterior? Cum anume trebuie să fie înțeleasă ființa eului în genere? Dar nu numai structura de ființă a întregului eu al persoanei teoretic-practice în totalitatea ei este nedeterminată, ci și mai nedeterminată este relația dintre persoana teoretic-practică și eul empiric, adică sufletul, iar, mai departe, relația dintre suflet și trup. Ce-i drept, spiritul, sufletul și trupul au fost determinate (sau nedeterminate) ontologic fiecare în parte și în mod diferit, dar întregul ființării care noi înșine suntem — corp, suflet și spirit, felul de a fi al totalității lor originare — rămâne din punct de vedere ontologic învăluit în întuneric.

Să rezumăm în chip provizoriu *poziția kantiană cu privire la problema interpretării subiectivității.*

În primul rând: în ceea ce privește *personalitas moralis*, Kant dă factic determinații ontologice (care, așa cum vom vedea mai târziu, sunt îndreptățite), fără să pună întrebarea fundamentală cu privire la felul de a fi al persoanei morale înțelese ca scop.

În al doilea rând: în ceea ce privește *personalitas transcendentalis*, „eu gândesc", Kant arată în mod negativ că nu este posibil să aplicăm categoriile naturii în cazul cunoașterii ontice a eului. În schimb, el nu arată că eul nu poate fi interpretat ontologic în alt fel.

În al treilea rând: în cazul acestei poziții discordante pe care Kant o adoptă în legătură cu ontologia eului nu este de mirare că nici corelația ontologică dintre *personalitas moralis* și *personalitas transcendentalis* și nici

corelația dintre unitatea acestora două și *personalitas psychologica* nu sunt luate drept problemă ontologică, cum tot așa, nici totalitatea originară a acestor trei determinații ale persoanei nu este considerată a fi o problemă ontologică.

În al patrulea rând: Kant stabilește ca trăsătură specifică a eului acel liber „eu acționez" al ființării care există ca scop, adică spontaneitatea inteligenței. Kant folosește termenul de inteligență cu înțelesul de scop; el spune: „Există scopuri" și „Există inteligențe". Inteligența nu este
[209] un mod de raportare și o însușire a subiectului, ci ea este subiectul însuși care *este* ca inteligență.

În al cincilea rând: inteligențele, persoanele se deosebesc, ca substanțe spirituale, de lucrurile naturii, care sunt substanțe corporale, lucruri.

Prin urmare, poziția noastră față de interpretarea kantiană a distincției dintre *res cogitans* și *res extensa* este: Kant vede clar imposibilitatea de a concepe eul ca pe ceva simplu-prezent. El chiar dă în privința lui *personalitas moralis* determinații ontologice pozitive ale egoității, fără a pătrunde până la întrebarea fundamentală cu privire la felul de a fi al persoanei. Iată felul în care am putea să ne formulăm poziția cu privire la Kant; dar astfel ne-am bloca orice acces către înțelegerea centrală a problemei, deoarece poziția noastră nu conține încă ultimul cuvânt critic.

c) Ființa în sensul de fapt-de-a-fi-produs, ca orizont de comprehensiune al persoanei înțelese ca substanță spirituală finită

Ceea ce este surprinzător este că I. Kant vorbește despre *existența persoanei* ca despre *existența unui lucru*. El spune că persoana există ca scop în sine. Termenul de „existență" îl folosește cu sensul de „simplă-prezență". Chiar acolo unde Kant atinge structura propriu-zisă a lui *personalitas moralis*, aceea de a fi scop în sine, el atribuie

acestei ființări felul de a fi al simplei-prezențe. Or, asta nu este întâmplător. În conceptul de lucru în sine, fie că poate fi sau nu cunoscut în „ce"-itatea lui, este deja inclusă ontologia tradițională a faptului-de-a-fi-simplu-prezent. Ba chiar mai mult, interpretarea centrală pozitivă pe care Kant o dă egoității ca inteligență spontană se mișcă în întregime în orizontul ontologiei antic-medievale moștenite. Analiza respectului și a persoanei morale nu este decât o tentativă, chiar dacă una covârșitor de însemnată, de a înlătura în mod inconștient povara ontologiei moștenite. [210]

Însă cum am putea să susținem că, tocmai în cadrul determinării eului ca spontaneitate și inteligență, ontologia moștenită a ființării simplu-prezente, așa cum o întâlnim la Descartes, se mai exercită încă, ea nepierzându-și câtuși de puțin vigoarea? Am văzut la începutul considerațiilor despre analiza kantiană a eului că I. Kant determină eul ca *subjectum*, ceea ce e totuna cu ὑποκείμενον, cu acel ceva care se află întins în față și este astfel susceptibil să primească determinații. Potrivit concepției antice despre ființă, ființarea este înțeleasă în mod principial ca ființare simplu-prezentă. Ființarea propriu-zisă, οὐσία, este ceea ce este disponibil în sine însuși, ceea ce este pro-dus, ceea ce este de față în mod constant pentru sine, ceea ce se află în față, ὑποκείμενον, *subjectum*, substanța. Lucrurile corporale și lucrurile spirituale sunt substanțe (οὐσίαι).

Totodată am subliniat de mai multe ori faptul că pentru metafizica antică și cea medievală o anumită ființare servea ca prototip al oricărei ființe, anume Dumnezeu. Acest lucru este valabil și pentru filozofia modernă de la Descartes până la Hegel. Chiar dacă și Kant consideră că un argument teoretic în favoarea existenței lui Dumnezeu și, în aceeași măsură, o cunoaștere teoretic-speculativă a lui Dumnezeu sunt imposibile, totuși pentru el Dumnezeu rămâne, ca *ens realissimum*, prototipul ontologic

originar, *prototypon transcendentale*, adică acel prototip ontologic din care se trage ideea ființei originare și în conformitate cu care sunt normate determinațiile oricărei ființări deduse. Însă Dumnezeu este *ens infinitum*, așa cum am văzut la Suarez și la Descartes, iar ființarea nedumnezeiască este *ens finitum*. Dumnezeu este substanța propriu-zisă. *Res cogitans* și *res extensa* sunt substanțe finite (*substantiae finitae*). Aceste teze fundamentale ale lui Descartes sunt preluate fără înconjur de Kant. Potrivit lui Kant, ființarea nedumnezeiască, *res*-urile, lucrurile corporale și cele spirituale, persoanele, inteligențele, sunt ființe finite. Ele constituie totalitatea a ceea ce este simplu-prezent. Se cere acum să arătăm că până și persoana este concepută de Kant în fond ca o ființare simplu-prezentă — așadar să arătăm că nici el nu depășește
[211] ontologia a ceea ce este simplu-prezent.

Dacă acesta este lucrul care trebuie să rezulte, atunci este necesar să arătăm că chiar și în cazul interpretării persoanei, adică al substanței spirituale finite, orizontul antic de interpretare a ființării, adică raportarea la producere, este dătător de măsură. Trebuie să ținem seama că substanțele finite, lucrurile, precum și persoanele, nu sunt pur și simplu prezente și atât, ci că între ele există o acțiune reciprocă, un *commercium*. Această acțiune reciprocă își are temeiul în cauzalitate, pe care Kant o înțelege ca putință de a exercita un efect. Corespunzător deosebirii ontologice fundamentale dintre lucruri și persoane, Kant distinge o dublă cauzalitate: cea a naturii și cea a libertății. Scopurile, persoanele, alcătuiesc un *commercium* al ființelor libere. Acțiunea reciprocă a substanțelor este o problemă centrală a metafizicii moderne de la Descartes încoace. Este îndeajuns să pomenim numele feluritelor soluții date acestei probleme a acțiunii reciproce a substanțelor și a relației lor cu Dumnezeu: mecanicism, ocazionalism, *harmonia praestabilita*. Kant respinge toate aceste soluții. O propoziție fundamentală a metafizicii

lui Kant este că „orice lucru al lumii" îl cunoaștem numai „drept cauză prin faptul că e cauză [adică doar prin capacitatea de a exercita un efect], sau cauzalitatea numai datorită efectului, așadar numai efectul, și astfel nu lucrul în sine și determinațiile lui prin care el face manifest efectul"[122] și prin care totodată se manifestă. „Substanțialul [substanța] este lucrul în sine și este necunoscut."[123] Numai accidentele, adică efectele lucrurilor unora asupra altora, sunt cele care își fac simțită prezența, putând de aceea să fie sesizate. Persoanele sunt substanțe finite și ca inteligențe sunt caracterizate prin spontaneitate. Întrebarea care se ridică este: în ce anume constă finitudinea persoanei și a substanței în genere? Mai întâi, în aceea că orice substanță își are de la bun început hotarul în altă substanță, că ea se lovește de aceasta ca de o [212] ființare ce îi este dată dinainte și de fiecare dată substanței, și anume în așa fel încât ea, ființarea, se arată numai prin intermediul efectelor sale. Efectele ce se manifestă în acest mod, dinspre o substanță spre alta, trebuie să fie preluate de această altă substanță, dacă aceasta din urmă e să cunoască ceva despre această ființare care nu este ea însăși, și cunoscând ea să poată să se raporteze la ea — adică dacă e să se ajungă la un *commercium* între substanțe. Pentru inteligență, aceasta înseamnă: întrucât ea nu este cealaltă ființare, substanța trebuie să aibă o facultate de a fi oarecum înrâurită de aceasta din urmă. De aceea, substanța finită nu poate fi doar spontaneitate, ci ea trebuie să fie determinată într-o măsură tot atât de originară ca receptivitate, cu alte cuvinte ca facultate de a primi efecte de la alte substanțe și deopotrivă ca facultate ce există în vederea acestor efecte. Un *commercium* între substanțele spirituale finite este posibil doar în acest mod, anume ca aceste substanțe să nu fie determinate doar ontologic prin spontaneitate, printr-o facultate de

122 Kant, *Reflecția* nr. 1171.
123 Kant, *Reflecția* nr. 704.

a exercita de la ele însele efecte, ci totodată prin receptivitate. Efectele exercitate de alte substanțe, în măsura în care întâlnesc receptivitatea unei substanțe, sunt desemnate de Kant ca afectare. De aceea, el mai poată să spună că substanța în sensul de inteligență este nu numai funcție, nu numai cunoaștere, ci totodată și afectare. Substanțele finite iau în primire de la o altă substanță doar acel ceva pe care aceasta, ca efect al ei înseși, îl îndreaptă către ființarea perceptivă. Ceea ce este de fiecare accesibil și perceptibil este doar fața externă și nu cea internă, în măsura în care ne este îngăduit să folosim terminologia kantiană, deși ea naște confuzie. Finitudinea inteligențelor constă în dependența pe care ele o au în mod necesar față de receptivitate. Între ele trebuie să existe un *influxus realis*, o influență reciprocă a realității lor, adică a predicatelor lor, a accidentelor lor. Un *commercium*
[213] direct al substanțelor este imposibil.

Care este fundamentul ontologic al acestei interpretări date finitudinii substanțelor spirituale? De ce substanța finită nu poate sesiza substanțialul, adică ființa propriu-zisă a unei alte substanțe? Kant spune fără echivoc acest lucru în următoarea reflecție: „dar ființele finite nu pot prin ele însele să cunoască alte lucruri deoarece ele nu stau la originea lor."[124] În *Vorlesungen über die Metaphysik (Prelegeri despre metafizică)* stă scris: „Nici o altă ființă în afara creatorului însuși nu poate percepe substanța unui alt lucru."[125] Dacă punem laolaltă aceste două propoziții fundamentale, atunci ele ne spun că despre perceperea propriu-zisă a unei ființări în ființa ei nu poate fi vorba decât în cazul celui care a stat la originea acestei ființări. Legătura primordială și directă cu ființa unei ființări rezidă în *producere*. Or, asta implică faptul că *fi-*

[124] Kant, *Reflecția* nr. 929.

[125] Kant, *Vorlesungen über die Metaphysik (Prelegeri despre metafizică)*, ed. de Pölitz, Erfurt, 1821, p. 97.

ința unei ființări nu înseamnă nimic altceva decât *starea-de-a-fi-produs*. Accesul substanțelor finite la ființa propriu-zisă a ființării este obturat, deoarece inteligențele finite nu produc și nici nu au produs ele însele ființarea ce este de sesizat. Ființa ființării trebuie înțeleasă aici ca fapt-de-a-fi-produs, în măsura în care numai producătorul, creatorul, este în stare să sesizeze substanța, adică acel ceva care constituie ființa ființării. Doar creatorul este capabil de o cunoaștere propriu-zisă a ființei, în schimb noi, făpturi finite, nu cunoaștem decât ceea ce noi înșine facem și doar în măsura în care facem. Însă noi înșine suntem făpturi ce nu se produc pur și simplu pornind de la sine, ci suntem noi înșine ceva produs și de aceea, cum Kant spune, suntem numai în parte creatori.[126] Neputința de a cunoaște ființa substanțelor, adică a lucrurilor simplu-prezente în ființa lor propriu-zisă, își are temeiul în faptul că ele sunt produse. Ființa lucrurilor finite, fie că sunt lucruri sau persoane, este din capul locului concepută, în orizontul producerii, ca stare-de-a-fi-produs, dar într-o direcție de interpretare ce nu coincide pe de-a-ntregul cu cea pro- [214]
prie ontologiei antice, dar care îi aparține acesteia și totodată provine din ea.

Vom încerca să ne lămurim asupra faptului că în cele din urmă până și interpretarea pe care Kant o dă persoanei morale își are fundamentul în ontologia antic-medievală. Pentru a înțelege acest lucru este necesar să înțelegem determinația generală de *substanță finită* pe care o are *persoana* și totodată să determinăm ce anume înseamnă finitudinea. *Finitudinea* este *dependența necesară de receptivitate,* adică *imposibilitatea de a fi noi înșine creatorul și producătorul unei alte ființări.* Numai ceea ce este creator al unei ființări poate s-o cunoască pe aceasta în ființa ei propriu-zisă. Ființa lucrurilor este înțeleasă ca fapt-de-a-fi-produs. Această idee stă la baza concepției

[126] Kant, *Reflecția* nr. 1117.

lui Kant ca un fapt de la sine înțeles, fără ca ea să fie exprimată în mod explicit. Inclusiv interpretarea kantiană a substanțelor finite și a corelațiilor lor trimite către același orizont ontologic pe care l-am întâlnit atunci când am interpretat οὐσία și toate determinațiile proprii esenței ființării. Dar aici producerea funcționează în alt sens, unul care se află în corelație cu funcția pomenită mai sus.

Mai devreme am spus că în cadrul producerii a ceva este de găsit o trăsătură a desprinderii și a eliberării, pe temeiul căreia ceea ce este produs este înțeles din capul locului ca ceea ce este pus pentru sine, ca ceea ce este de sine stătător și ca ceea ce este simplu-prezent pornind de la sine. El este conceput ca atare în cursul producerii înseși, și nu abia după producere, ci deja în conștiința proiectului. În cadrul funcției discutate acum, funcție pe care producerea o are în interpretarea posibilității de a cunoaște ființa unei ființări, un alt element al structurii producerii ajunge acum în raza întrebării, un element pe care de altminteri l-am pomenit deja. Orice producere are loc după un prototip, după un model. Producerii îi aparține o prealabilă închipuire a unui model. Am aflat mai
[215] devreme că conceptul de εἶδος provine la rândul său din orizontul producerii. În cadrul închipuirii prealabile și al proiectării unui model este deja sesizat în mod direct ceea ce este cu adevărat acel ceva care trebuie să fie produs. Ceea ce este mai întâi gândit ca model și prototip al producerii ce se orientează după acest prototip — este sesizat în mod direct în cadrul închipuirii. În εἶδος este deja anticipat ceea ce constituie ființa ființării. În εἶδος este deja anticipat și conturat acel ceva care prescrie modul în care lucrul se prezintă, sau, cum mai putem spune, modul în care el se va face — dacă într-adevăr se va face. Acea anticipare a modelului care este proprie producerii este cunoașterea propriu-zisă a acelui ceva care este produs. De aceea, numai producătorul a ceva, creatorul, poate percepe ființarea în ceea ce ea este. Creatorul și

producătorul, pe temeiul faptului că își închipuie mai întâi modelul, este cunoscătorul propriu-zis. În calitate de producător al lui însuși (necreat), el este în același timp ființarea propriu-zisă.

În acest context, conceptul de οὐσία are la rândul lui o semnificație dublă în cadrul ontologiei grecești: οὐσία înseamnă, pe de o parte, însăși ființarea simplu-prezentă produsă, respectiv faptul că ea este simplu-prezentă; totodată, οὐσία înseamnă și εἶδος, înțeles ca model care mai întâi este doar gândit, închipuit, adică ceea ce ființarea, ca ceva produs, este deja, anume înfățișarea ei, ceea ce delimitează ființarea, modul în care ființarea, ca ceea ce este produs, se prezintă, modul în care ea se face.

Dumnezeu este gândit ca fiind modelatorul, și anume modelatorul originar al tuturor lucrurilor și dătătorul de prototipuri, care nu are nevoie de nimic care să fie dat dinainte — așadar nu are ca determinație receptivitatea —, ci el dă dinainte tot ceea ce este, ba chiar și tot ceea ce este posibil pe temeiul spontaneității sale absolute, ca *actus purus*. Finitudinea lucrurilor și a persoanelor își are temeiul în starea-de-a-fi-produs a lucrurilor în genere. *Ens finitum* este astfel deoarece este *ens creatum*. Acest lucru însă înseamnă că *esse*, *ens*, faptul de a fi ființare are înțelesul de fapt-de-a-fi-produs. Astfel, întrebarea ontologică cu privire la temeiul finitudinii persoanelor, adică al subiectelor ne cere de asemenea să înțelegem ființa lor (existența) ca stare-de-a-fi-produs și să observăm că I. Kant, atunci când e vorba de *orientarea fundamentală ontologică*, se mișcă *în făgașul ontologiei antic-medievale* și că numai pornind de aici se poate înțelege problematica *Criticii rațiunii pure*.[127] [216]

[127] Heimsoeth, într-un valoros articol intitulat „Metaphysische Motive in der Ausbildung des Kantischen Idealismus" („Motive metafizice în dezvoltarea idealismului kantian"), a adunat un material care aruncă o lumină asupra fundamentelor ontologice ale filozofiei

Din cele spuse reiese ceva care este esențial pentru întrebarea noastră principială cu privire la determinația constituției ontologice a subiectului (a persoanei) la Kant. Subiectul ca persoană este un *subjectum* cu totul aparte, în măsura în care de el ține *cunoașterea* predicatelor, cu alte cuvinte cunoașterea lui însuși. Subiectivitatea subiectului are de aceea aceeași semnificație ca și conștiința de sine. Aceasta din urmă constituie efectivitatea, ființa acestei ființări. Așa se face că idealismul german (Fichte, Schelling, Hegel) — ducând la extrem gândul lui Kant, respectiv al lui Descartes — a văzut în conștiința de sine efectivitatea propriu-zisă a subiectului. De aici încolo, întreaga problematică a filozofiei s-a dezvoltat în prelungirea direcției inaugurate de Descartes. Hegel scrie: „Cel mai important punct pentru natura spiritului este nu numai legătura a ceea ce el este *în sine* cu ceea ce el este *în mod efectiv*, ci și aceea a *ce el știe despre sine*; această cunoaș-
[217] tere de sine este, deoarece spiritul este în mod esențial conștiință, determinație fundamentală a *efectivității* sale."[128] De aici se poate vedea că idealismul german se stră-

---

lui Kant (*cf. Kant-Studien*, vol. XXIX, 1924, pp. 121 și urm.). Ce-i drept, lui Heimsoeth îi lipsește în întregime o problematizare principial ontologică și o interpretare corespunzătoare a materialului adunat. Dar în comparație cu interpretarea pe care neokantianismul ultimelor decenii i-o dă lui Kant — o interpretare nesigură și în fond pe de-a-ntregul inventată — cea a lui Heimsoeth reprezintă în orice caz un pas înainte în încercarea de a interpreta în mod adecvat filozofia kantiană. — La mijlocul secolului al XIX-lea, chiar înainte de apariția neokantianismului, școala hegeliană a văzut cu mult mai multă limpezime acest context (în primul rând J. Ed. Erdmann). În prezent, H. Pichler a atras din nou atenția asupra fundamentelor ontologice ale filozofiei kantiene în lucrarea *Über Christian Wolffs Ontologie* (*Despre ontologia lui Christian Wolff*) (1910), în special în ultima secțiune intitulată „Ontologie und transzendentale Logik" („Ontologie și logică transcendentală") (pp. 73 și urm.).

[128] Hegel, Prefață la ediția a doua a *Logicii* (Felix Meiner), vol. I, p. 16.

duiește, prin această dialectică cu totul aparte a conștiinței de sine, să descopere felul de a fi al subiectului și al spiritului. Dar în această interpretare a subiectului pornind de la conștiința de sine — interpretare care a fost prefigurată la Descartes și a fost gândită pentru prima oară în mod riguros de Kant, — determinația primordială a subiectului ca ὑποκείμενον, ca ceea ce se află întins în față, a fost lăsată deoparte, respectiv această determinație a fost suprimată și în același timp conservată (*aufgehoben*) dialectic în conștiința de sine, în conceperea de sine. Această determinație încetase încă de la Kant să mai fie o problemă ontologică de sine stătătoare, fiind o chestiune de la sine înțeleasă. Cu Hegel, ea suferă așadar o suprimare-conservare prin interpretarea subiectului ca conștiință de sine, adică drept concepere de sine, drept concept. Pentru Hegel, esența substanței rezidă în faptul că ea este propriul ei concept. Prin această desfășurare a interpretării subiectivității pornind de la conștiința de sine, posibilitatea unei interpretări ontologice principiale a ființării care noi înșine suntem a fost împiedicată și mai mult decât înainte. Chiar dacă determinația dată *Dasein*-ului nostru, anume că noi înșine suntem simplu-prezenți într-un anumit mod și că nu ne-am produs și nu ne producem pe noi înșine, este insuficientă, totuși în acest caracter al conceptului de subiect, în înțelesul complet de ὑποκείμενον și de conștiință de sine, rezidă o problemă și mai principială. Poate că întrebarea cu privire la subiect ca ὑποκείμενον a fost, în această formă, pusă greșit, dar totuși trebuie recunoscut că ființa subiectului nu constă doar în cunoașterea de sine — făcând în întregime abstracție de faptul că felul de a fi al cunoașterii de sine rămâne nedeterminat —, ci trebuie recunoscut că ființa *Dasein*-ului este în același timp determinată prin aceea că, într-un sens sau altul, *Dasein*-ul este simplu-prezent (termenul trebuie folosit cu precauție), și anume în așa fel, încât el nu

[218] se aduce pe sine, cu de la sine putere, în existență. Deși Kant a pătruns mai departe decât cei de dinaintea lui în structura ontologică a personalității, el totuși nu a putut ajunge — așa cum am văzut din feluritele unghiuri de vedere din care am privit problema — să pună în chip explicit întrebarea cu privire la felul de a fi al persoanei. Și nu numai că felul de a fi al întregii ființări, unitatea lui *personalitas psychologica*, *transcendentalis* și *moralis*, unitate sub chipul căreia omul există factic, rămâne ontologic nedeterminată, dar în genere întrebarea cu privire la ființa *Dasein*-ului ca atare nu este pusă. Se rămâne la caracteristica indiferentă a subiectului ca unul simplu-prezent și atât; determinația subiectului ca conștiință de sine nu spune însă nimic despre felul de a fi al eului. Chiar și dialectica cea mai extremă a conștiinței de sine, așa cum a fost ea configurată în felurite forme la Fichte, Schelling și Hegel, nu poate să rezolve problema existenței *Dasein*-ului, întrucât ea nu a fost în genere pusă. Dar dacă ținem seama de câtă energie a gândirii și a interpretării a cheltuit Kant tocmai în vederea clarificării subiectivității și de faptul că el totuși nu a pătruns până la constituția specifică de ființă a *Dasein*-ului, așa cum am afirmat în primă instanță, atunci aceasta ne dă un indiciu că, în mod vădit, interpretarea acestei ființări care noi înșine suntem nu este câtuși de puțin de la sine înțeleasă, dar este, în cea mai mare măsură, supusă pericolului de a fi așezată într-un orizont impropriu. De aceea, este nevoie de o meditație explicită despre drumul pe care *Dasein*-ul însuși poate să primească o determinație ontologică adecvată.

Pentru noi se ridică întrebarea: ce sarcini pozitive decurg din această situație, și anume că subiectul este determinat primordial prin subiectivitate, prin cunoaștere de sine, astfel încât întrebarea cu privire la constituția ființei
[219] nu este în fond pusă?

§ 15. Problema principială a multiplicității modurilor de a fi și a unității conceptului de ființă în genere

De la Descartes încoace, deosebirea dintre *res cogitans* și *res extensa* a fost, ce-i drept, accentuată în mod special și a fost ridicată la rangul de fir conducător al problematicii filozofice. Dar nu s-a ajuns până într-acolo încât să se evidențieze în mod expres și din perspectiva diversității lor, feluritele moduri de a fi ale ființărilor astfel desemnate, și cu atât mai puțin să se subordoneze această diversitate a ființei, ca *multiplicitate a modurilor de a fi, unei idei originare despre ființa în genere*. Nu s-a ajuns până aici, mai exact spus, nici nu s-a încercat acest lucru. Dimpotrivă, *res cogitans* și *res extensa* sunt sesizate cu ajutorul unui alt fir conducător, și anume cel al unui *concept mediu al ființei* în sensul *faptului-de-a-fi-produs*. Însă noi știm că această interpretare a ființei a prins contur *din perspectiva a ceea-ce-este-simplu-prezent*, adică din perspectiva *ființării care nu este Dasein*-ul. De aceea, întrebarea care se impune în mod stăruitor este: cum anume trebuie să determinăm ființa acelei ființări care suntem noi înșine, delimitând-o de orice altă ființă care nu este pe măsura *Dasein*-ului și înțelegând-o totuși pornind de la unitatea unui concept originar al ființei? Terminologic, ființa *Dasein*-ului este desemnată de către noi ca existență. *Ce înseamnă existența?* Care sunt momentele esențiale ale faptului de a exista?

a) O primă privire preliminară asupra constituției de existență a *Dasein*-ului. A porni de la relația subiect-obiect (*res cogitans — res extensa*) înseamnă a rata constituția existențială a faptului-de-a-fi-în-preajma ființării și comprehensiunea ființei inerentă lui

Atunci când încercăm să clarificăm existența *Dasein*-ului, îndeplinim o dublă sarcină: nu numai aceea de

a deosebi ontologic o ființare de un fel aparte de alte ființări, ci totodată și sarcina de a prezenta ființa *acelei* fi-
[220] ințări de a cărei ființă (existență) ține *comprehensiunea ființei* și *la a cărei interpretare duce întreaga problematică ontologică*. Firește, nu ne este îngăduit să credem că am putea să surprindem esența existenței și că am putea s-o explicităm pe de-a-ntregul într-o singură propoziție. Ceea ce vrem acum este doar să schițăm *direcția în care se pune problema* și să aruncăm *o primă privire preliminară asupra constituției de existență a Dasein-ului*. Acest lucru îl vom face cu intenția de a lămuri și mai mult în ce măsură posibilitatea ontologiei în genere depinde de modul și măsura în care constituția de ființă a *Dasein*-ului este pusă în lumină. Prin aceasta spunem din nou că în accentuarea subiectului, așa cum este ea în vigoare în cadrul filozofiei de la Descartes încoace, sălășluiește fără îndoială un impuls autentic al problematizării de tip filozofic, care doar acutizează ceea ce Antichitatea căuta deja, dar că pe de altă parte este tot atât de necesar să pornim nu numai de la subiect, ci totodată să ne întrebăm dacă și cum *ființa* subiectului ca punct de pornire al problematicii filozofice trebuie să fie determinată, și anume în așa fel încât orientarea spre ființa subiectului să nu fie una *unilateral-subiectivă*. Filozofia trebuie pesemne să pornească de la „subiect" și să se întoarcă, odată cu ultimele ei întrebări, tot la „subiect", nefiindu-i totuși îngăduit să-și pună întrebările într-o manieră unilateral-subiectivistă.

Schițarea analizei kantiene a personalității și expunerea critică a acesteia trebuiau să pună în lumină faptul că surprinderea constituției de ființă a subiectului nu este nicidecum de la sine înțeleasă. Chiar și faptul de a ne întreba în mod corect cu privire la ea nu este de la sine înțeles. Din punct de vedere ontic, ne aflăm cel mai aproape de acea ființare care noi înșine suntem (și pe care aici o numim *Dasein*): suntem însăși această ființare. Și totuși,

acest ceva care ne este cel mai apropiat din punct de vedere ontic ne este totodată cel mai îndepărtat din punct de vedere ontologic. Titlul celei de-a doua meditații carteziene despre metafizică este: *De natura mentis humanae: quod ipsa sit notior quam corpus*, „Despre esența spiritului uman, despre faptul că acesta este mai cunoscut decât trupul și corpul". În ciuda sau tocmai din pricina acestei pretinse cunoașteri preeminente a subiectului, [221]
felul de a fi al acestuia a fost greșit înțeles și a fost astfel ignorat — și asta nu numai la Descartes, ci în genere în perioada ce i-a urmat acestuia — astfel încât nici o dialectică a spiritului nu mai poate să corecteze această neglijență. Ce-i drept, distincția strictă dintre *res cogitans* și *res extensa* ar părea să susțină ideea că, în acest mod, a fost atinsă tocmai specificitatea subiectului. Numai că, în urma reflecțiilor anterioare pe care le-am desfășurat cu prilejul discuției primei teze, am aflat că atitudinile *Dasein*-ului au un *caracter intențional*, că subiectul, pe temeiul intenționalității, se află deja în relație cu ceva care nu este el însuși.

Dacă aplicăm această idee conceptului de subiect așa cum a fost el înțeles de Kant, atunci asta înseamnă: eul este un *subjectum* ce are știre de predicatele lui, predicate ce sunt reprezentări, *cogitationes* în sensul cel mai larg, și care, ca atare, sunt îndreptate intențional către ceva. Asta înseamnă: atunci când eul are știre de predicatele sale ca de niște atitudini intenționale, el se raportează deja la acea ființare către care sunt îndreptate atitudinile eului. În măsura în care această ființare, spre care atitudinile eului sunt îndreptate, este desemnată mereu într-un anumit mod ca obiect, atunci se poate spune în chip formal că subiectului îi aparține întotdeauna un obiect, nici unul neputând fi gândit fără celălalt.

Cu această determinare *se pare* că, totuși, înțelegerea unilateral-subiectivă a conceptului de subiect a fost depășită. Iată ce scrie Natorp: „în consecință, ar exista în

total trei momente ce sunt surprinse într-o unitate intimă în cadrul termenului de conștiință [adică de *res cogitans*], dar care trebuie distinse prin abstractizare: 1. ceva de care altceva este conștient; 2. acel ceva care are știre de ceva sau care este conștient de acel ceva; 3. relația dintre cele două instanțe, anume că ceva oarecare este știut de cineva oarecare. Pentru a da acestor desemnări o formulare mai scurtă, numesc pe prima [ceva de care altceva este conștient] *conținutul*, pe a doua *eul*, iar pe cea de-a treia *starea-de-a-fi-conștient*."[129] Prin acest
[222] ultim termen de „stare-de-a-fi-conștient" (*Bewußtheit*), Natorp pare să aibă în vedere același lucru pe care fenomenologia îl desemnează ca intenționalitate. Din punct de vedere formal, lucrurile stau, desigur, așa. Dar la o privire mai atentă se poate arăta că această stare-de-a-fi-conștient este, pentru Natorp, așa cum el însuși spune, un „ceva ultim și ireductibil"[130] și că ea nu poate suferi alte modificări ulterioare. Potrivit lui Natorp, nu există moduri diferite ale stării-de-a-fi-conștient de ceva, ci orice deosebire inerentă conștiinței este o deosebire ce ține de acel ceva la care se raportează conștiința, anume conținutul. Potrivit conceptului lui, *res cogitans* este un eu care se raportează la un conținut conștientizat prin intermediul stării-de-a-fi-conștient. Relația cu obiectul ține în mod intim de eu și, invers, obiectului îi este proprie relația cu un subiect. Relația este o corelație.

Rickert înțelege pesemne într-un mod și mai formal relația dintre subiect și obiect. El scrie: „Conceptele de subiect și de obiect se cer unul pe altul, tot așa cum se întâmplă și în cazul altor concepte, de pildă cele de formă și conținut, sau de identitate și alteritate."[131] Numai

---

[129] P. Natorp, *Allgemeine Psychologie nach kritischer Methode (Psihologia generală potrivit metodei critice)*, Tübingen, 1912, p. 24.

[130] *Ibidem*, p. 27.

[131] H. Rickert, *Der Gegenstand der Erkenntnis (Obiectul cunoașterii)* (ed. a treia), p. 3.

că aici trebuie să ne întrebăm: De ce „se cer" unul pe altul conceptele de subiect și obiect? Deoarece, în mod vădit, cele avute în vedere prin aceste concepte se cer unul pe altul. Dar oare un obiect cere un subiect? Firește. Căci ceva care stă în fața... stă întotdeauna *în fața* cuiva care are facultatea sesizării. Bineînțeles. Dar este oare orice ființare în mod obligatoriu un obiect? Este necesar oare ca procesele naturii, pentru a fi ceea ce sunt, să fie obiecte pentru un subiect? Firește că nu. Ființarea este luată din capul locului ca obiect. De aici se poate deduce că acestuia îi este inerent un subiect. Căci caracterizând ființarea ca fiind obiect, am presupus deja în mod tacit subiectul. Dar caracterizând astfel ființarea ca obiect și ființarea ca acel ceva care stă *în fața* mea, am schimbat termenii problemei: nu mai am de-a face cu ființarea în ea însăși din punct de vedere al felului ei de a fi propriu, ci am de-a face cu ființarea înțeleasă ca *ceva-care-stă-în-față*, *ceva-care-stă-împotrivă* (*Gegenstand*). În cadrul acestei interpretări ce pare a fi pur kantiană, ființa nu înseamnă [223] nimic altceva decât obiectualitate (*Gegenständlichkeit*).

Astfel se lămurește că, dacă subiectului i se pune în față un obiect, noi nu avem încă acces la acea dimensiune în care să punem întrebarea cu privire la felul specific de a fi al ființării ce a devenit obiect în raportul ei cu felul de a fi al unui subiect. Invers, subiectului, când este luat ca instanță înzestrată cu facultatea sesizării, îi aparține ceea ce este sesizat. Dar oare *este necesar* ca subiectul să sesizeze? Oare posibilitatea de a fi a unui subiect depinde de faptul că sesizării lui îi este dat ceva ca obiect? Nicidecum. În orice caz, întrebarea nu poate căpăta de-a dreptul un răspuns hotărâtor. La prima vedere, se pare că a porni de la relația subiect–obiect ar reprezenta un punct de plecare mai adecvat pentru punerea întrebării și o concepție mai lipsită de prejudecăți cu privire la această problemă decât în cazul în care am pleca numai de la subiect. Dar dacă privim mai îndeaproape, constatăm că a accepta

să pornești de la relația subiect–obiect înseamnă a obtura accesul la întrebarea ontologică propriu-zisă: și anume la întrebarea cu privire la felul de a fi al subiectului, cât și cu privire la felul de a fi al ființării care poate, dar nu trebuie să devină obiect.

Dar chiar și atunci când nu se acceptă legitimitatea plecării de la subiectul izolat, ci se acceptă legitimitatea relației subiect–obiect, chiar și atunci se ridică întrebarea: De ce subiectul „cere" un obiect, și invers? Căci ceea ce este simplu-prezent nu devine de la sine obiect, pentru ca apoi să ceară un subiect, ci ceea ce este simplu-prezent devine obiect numai în cursul obiectivării *de către* un subiect. Ființarea este fără subiect, dar obiectele sunt numai pentru un subiect care obiectualizează. Așadar, existența relației subiect–obiect depinde de felul de a exista al subiectului. Dar de ce? Oare odată cu existența *Dasein*-ului este deja dată o astfel de relație? Subiectul ar putea totuși să-și refuze relația cu obiectele. Sau nu poate? Dacă nu poate, atunci nu depinde de obiect ca subiectul să se raporteze la el, ci *faptul de a se raporta aparține*
[224] *constituției de ființă a subiectului* însuși. Ține de conceptul subiectului ca el să se raporteze la... în el însuși, subiectul este unul care se raportează la... Atunci este necesar ca întrebarea cu privire la ființa subiectului să fie pusă în așa fel încât determinația esențială a faptului de a se raporta la..., adică intenționalitatea, să fie deja gândită în conceptul de subiect, cu alte cuvinte în așa fel încât relația cu obiectul să nu fie ceva care să se cupleze din când în când cu subiectul pe temeiul prezenței întâmplătoare a unui obiect. Intenționalitatea aparține existenței *Dasein*-ului. Odată cu existența *Dasein*-ului, pentru acesta din urmă este dezvăluită deja, într-un mod sau altul, o ființare și o corelație cu ființarea, fără ca această ființare să fie propriu-zis obiectualizată. *A exista* înseamnă, printre altele, *un fapt de a fi care se raportează la ființare*. Ține de esen-

ța *Dasein*-ului ca el să existe în așa fel încât să fie de la bun început și din capul locului în preajma altei ființări.

b) Dezvăluirea sinelui însoțește comprehensiunea ființei proprie faptului de a se îndrepta către ființare. Comprehensiunea de sine factic-cotidiană a *Dasein*-ului ca răsfrângere dinspre lucrurile cu care el se preocupă

Dar, spunând acestea, ce-am obținut în vederea clarificării existenței *Dasein*-ului? În acest loc ne-am mai aflat doar și înainte, atunci când, în cadrul discutării celei dintâi teze, am prezentat intenționalitatea în cazul fenomenului percepției. Atunci am caracterizat intenționalitatea ca fiind determinată prin *intentio* și *intentum* și totodată prin aceea că fiecărei atitudini intenționale îi aparține o comprehensiune a ființei ființării, la care această atitudine se raportează. Dar, în felul acesta, am lăsat deschisă întrebarea *cum* anume comprehensiunea ființei „aparține" atitudinii intenționale. După ce am schițat întâia oară intenționalitatea, nu am mai stăruit asupra acestei probleme, ci ne-am mărginit să spunem că ea este enigmatică.

Dar acum, în contextul întrebării cu privire la interpretarea ființei subiectului se ridică următoarea întrebare: cum anume se determină pe sine *eul* prin intenționalitatea fiecărei atitudini? În cadrul determinațiilor anterioare ale in- [225]
tenționalității am lăsat deoparte problema eului. Dacă intenționalitatea înseamnă *faptul-de-a-se-îndrepta-către*, atunci eul este în mod vădit acela care se orientează către... Dar cum stau lucrurile cu acest eu? Este el un punct sau un centru, sau, cum se mai spune în fenomenologie, un pol din care iradiază actele eului? Întrebarea decisivă care se ridică din nou este: *ce fel de a fi „are" acest eu-pol?* Ne este îngăduit să ne întrebăm în genere cu privire la un eu-pol? Ne este oare îngăduit ca din conceptul formal al intenționalității, al faptului-de-a-se-îndrepta-către, să deducem un eu purtător al acestui act? Sau trebuie

ca, lăsând deoparte viziunea fenomenologică, să ne întrebăm în ce mod îi este dat *Dasein*-ului însuși eul său, sinele său, adică *în ce mod Dasein*-ul, *existând el însuși*, se are pe sine în posesie și este cu adevărat în sensul propriu-zis al cuvântului? Sinele, care este *Dasein*-ul, este, într-un fel sau altul, prezent în toate atitudinile intenționale. Intenționalității îi aparține nu numai faptul-de-a-se-îndrepta-către și nu numai comprehensiunea acelei ființări către care se îndreaptă, ci și faptul că *sinele*, raportându-se, *totodată se dezvăluie*. Actul intențional de-a-se-îndrepta-către nu este pur și simplu o rază ce emană dintr-un eu-centru, act care abia ulterior ar trebui să se raporteze la eu, și anume în așa fel încât acest eu, într-un al doilea act, s-ar întoarce la primul act (primul act-de-a-se-îndrepta-către), ci mai degrabă de intenționalitate ține și *co-deschiderea sinelui*. Dar întrebarea care stăruie este: *în ce mod este dat sinele*? În nici un caz așa cum pesemne s-ar putea crede, în situația în care am împrumuta concepția lui Kant, că „eu gândesc" însoțește toate reprezentările și se alătură actelor îndreptate către ceea ce este simplu-prezent, așadar un act reflexiv, care este îndreptat către primul act. Discursul despre eu ca conștiință *a* ceva, o conștiință care totodată este conștientă de *sine*, este incontestabil din punct de vedere formal, iar caracterizarea lui *res cogitans* ca *cogito me cogitare*, ca conștiință de sine, este îndreptățită. Dar aceste determinații formale, ce constituie scheletul necesar dialecticii idealiste a con-
[226] științei, sunt totuși foarte departe de o interpretare a stării de lucruri fenomenale a *Dasein*-ului, adică de *modul* în care ființarea se arată sieși în existența ei factică, atunci când *Dasein*-ul nu este deformat de conceptele prestabilite de eu și de subiect, așa cum apar ele în teoria cunoașterii.

Mai întâi trebuie să lămurim următorul lucru: *Dasein*-ul, existând, își este sieși „aici", chiar și atunci când eul nu se îndreaptă către sine însuși sub chipul unei schimbări de di-

recție și al unei întoarceri către sine, fenomen care în fenomenologie este desemnat ca percepție internă, față de cea externă. Sinele îi este *Dasein*-ului însuși „aici", fără reflexie și fără percepție internă, *înaintea* oricărei reflexii. Reflexia în sensul de întoarcere către sine este doar un mod al *sesizării* de sine, dar nu modul *deschiderii* primordiale a sinelui. Felul și modul în care sinele își este sieși dezvăluit în cadrul *Dasein*-ului factic poate fi totuși numit în mod adecvat reflexie, dar prin acest termen nu trebuie să se înțeleagă ceea ce se înțelege de obicei prin el: o atitudine prin care eul cască gura la el însuși întorcându-se la el însuși, ci o corelație al cărei înțeles se dezvăluie în semnificația optică a termenului de „reflexie". În acest context, a reflecta înseamnă a se lovi de ceva și apoi a se răsfrânge pornind de la acel ceva, adică a se arăta în răsfrângerea ce pleacă din acel ceva. La Hegel — care a văzut nespus de mult în filozofie, și care a putut să vadă deoarece avea o neobișnuită putere asupra limbii și smulgea lucrurile ascunse din ascunzătoarea lor — se face încă auzită semnificația optică a termenului de „reflexie", chiar dacă într-un alt context și servind unei alte intenții. Noi susținem că *Dasein*-ul nu are nevoie mai întâi de o întoarcere către sine, ca și cum el, întorcându-și sieși spatele, ar sta în fața lucrurilor, privindu-le fix, ci el nu se găsește pe sine în alt loc decât în lucrurile însele, și anume în acelea care împrejmuiesc zilnic *Dasein*-ul. El *se găsește* pe sine în mod primordial și constant *în lucruri* deoarece el, îngrijindu-le și fiind asediat de ele, își găsește mereu locul, într-un anume fel, printre lucruri. Fiecare este acel ceva cu care se îndeletnicește și de care se îngrijește. Zilnic, fie- [227]
care se înțelege pe sine și existența lui pornind de la acel ceva cu care se îndeletnicește și de care este preocupat. Fiecare se înțelege pornind de aici deoarece *Dasein*-ul se găsește pe sine în primă instanță în lucruri. Nu este nevoie de o observare anume sau de o spionare a eului pentru a avea un sine, ci, în livrarea de sine pătimașă și nemijlocită

a *Dasein*-ului în lume, sinele propriu al *Dasein*-ului se răsfrânge dinspre lucruri. Aici nu e vorba de nimic mistic, noi nu presupunem o însufleţire prealabilă a lucrurilor, ci doar dăm un indiciu al unui fapt elementar fenomenologic al *Dasein*-ului, pe care trebuie să-l vedem înainte de a ţine tot felul de discursuri, oricât de subtile, despre relaţia subiect–obiect. Trebuie să avem libertatea de a lua acest fapt elementar drept măsură a conceptelor şi nu invers, anume să te baricadezi cu ajutorul unui arsenal de concepte împotriva fenomenelor. Desigur că este un fapt ciudat acela că noi ne întâlnim zilnic pe noi înşine în primă instanţă şi cel mai adesea pornind de la lucruri şi astfel ne suntem deschişi nouă înşine în sinele nostru. Împotriva acestui fapt, bunul-simţ se va revolta, astfel încât el, care este tot atât de orb pe cât este de ager, va spune: asta nu-i deloc adevărat şi nu poate fi adevărat, ceea ce poate fi dovedit cu claritate. Să luăm un exemplu foarte simplu: meşteşugarul în atelierul său, care se lasă cu totul în seama uneltei, a materialului şi a operei ce trebuie să fie produsă, pe scurt care se lasă în seama lucrului de care se îngrijeşte. Aici se vede că cizmarul nu este totuna cu încălţămintea, cu ciocanul, cu pielea de încălţăminte, cu aţa, cu sula sau cu acul. Cum poate el însuşi să se găsească în şi printre aceste lucruri, cum poate el *să se înţeleagă* pornind de la ele? Desigur, cizmarul nu e încălţămintea, şi totuşi el *se înţelege* pe sine dinspre lucrurile lui, îşi înţelege sinele. Se naşte astfel întrebarea: cum trebuie să concepem fenomenologic acest sine, care este înţeles aşa de natural în viaţa de zi cu zi?

Cum arată această comprehensiune de sine, înlăuntrul căreia se mişcă *Dasein*-ul factic? Când spunem că *Dasein*-ul factic se înţelege pe sine, adică îşi înţelege sinele său pornind de la lucrurile zilnice de care se preocupă, nu ne
[228] este îngăduit să ne bizuim pe cine ştie ce concept de suflet, persoană şi eu — concept pe care l-am născoci pur şi simplu —, ci trebuie să vedem care este înţelegerea de

sine înlăuntrul căreia se mișcă *Dasein*-ul factic în cadrul cotidianității sale. Mai întâi, se cere să stabilim care este în genere sensul în care este experimentat și înțeles aici sinele. În primă instanță și cel mai adesea noi ne luăm pe noi înșine așa cum se întâmplă să fim; noi nu scrutăm și nu disecăm viața sufletului nostru. Terminologic vorbind, noi nu ne înțelegem în viața de zi cu zi în chip *autentic* (*eigentlich*), în sensul strict al acestui cuvânt, adică plecând constant de la posibilitățile cele mai proprii și mai extreme ale propriei noastre existențe, ci *inautentic* (*uneigentlich*), adică tot pe noi înșine, dar în așa fel încât *nu ne avem în posesie* (*sich zu eigen sein*), ci așa cum ne-am pierdut, în cadrul existenței cotidiene, printre lucruri și oameni. Inautentic înseamnă: nu așa cum *am putea* în fond să ne avem în posesie. „A fi pierdut" nu are însă un sens negativ și depreciativ, ci se referă la ceva pozitiv, la ceva care aparține *Dasein*-ului însuși. Înțelegerea medie de sine a *Dasein*-ului ia sinele drept inautentic. Această înțelegere inautentică de sine a *Dasein*-ului nu înseamnă deloc și câtuși de puțin o ne-veritabilă înțelegere de sine. Dimpotrivă, acest fapt cotidian de a se avea pe sine, în cazul instalării și expansiunii factic-existente și pătimașe a *Dasein*-ului printre lucruri, poate fi cât se poate de veritabilă, în timp ce orice investigație extravagantă a sufletului poate fi în cel mai înalt grad ne-veritabilă sau chiar patologică prin ceea ce pretinde. Comprehensiunea de sine inautentică a *Dasein*-ului pornind de la lucruri nu este una ne-veritabilă, dar nici una aparentă, adică una în care nu sinele ar fi înțeles aici, ci cine știe ce altceva, despre care s-ar crede că e sinele. În cazul comprehensiunii de sine inautentice, *Dasein*-ul se experimentează pe sine tocmai în „efectivitatea" lui propriu-zisă, dacă ne este îngăduit să ne exprimăm așa, și, pe de altă parte, într-un mod veritabil. Înțelegerea veritabilă, efectivă, deși inautentică, a sinelui are loc în așa fel încât acest sine,

sub chipul căruia există în deobște zi de zi, „se reflec-
[229] tează" dinspre acel ceva în seama căruia s-a lăsat.

c) O interpretare mai radicală a intenționalității în vederea clarificării comprehensiunii de sine cotidiene. Faptul-de-a-fi-în-lume ca fundament al intenționalității

Însă întrebarea ce revine cu stăruință este: *cum putem să facem inteligibilă din punct de vedere filozofic această răsfrângere enigmatică a sinelui dinspre lucruri?* Un lucru este cert, anume că această interpretare nu poate reuși decât dacă izbutim să reținem fenomenul; or, asta înseamnă să nu-l lăsăm să dispară din cauza unor explicații premature în momentul în care, neputând face față unui fenomen efectiv, suntem siliți să căutăm o cale de scăpare.

Sinele ce se răsfrânge dinspre lucruri nu se află „în" lucruri în sensul că el ar fi simplu-prezent ca o bucată din ele, ca un apendice sau ca o peliculă printre ele și în ele. Dacă sinele ne vine în întâmpinare pornind de la lucruri, *Dasein*-ul trebuie să fie într-un anume mod în preajma lor. Felul de a fi al *Dasein*-ului, existența lui trebuie să lase să se înțeleagă *faptul că* și *în ce mod* răsfrângerea, de care vorbim aici, a sinelui inautentic dinspre lucruri este posibilă. *Dasein*-ul trebuie să fie *în preajma* lucrurilor. Am aflat deja că atitudinile *Dasein*-ului, în care el există, sunt îndreptate intenționat către... Faptul că atitudinile sunt îndreptate către ceva exprimă un fapt de a fi *în preajma* acelui ceva *cu care* avem de-a face, un *fapt-de-a-zăbovi-în preajma*, un fapt-de-a-merge-împreună-*cu* împrejurările date. Desigur. Însă intenționalitatea astfel înțeleasă nu ne dă încă putința de a înțelege în ce măsură noi ne regăsim în lucruri. Căci *Dasein*-ul nu se „transpune" pe sine în locul lucrurilor, nu se mută ca o ființare de felul *lor* în societatea lor, pentru ca ulterior să constate că este simplu-prezent acolo. Firește că nu. Dar totuși, numai pe temeiul unei „transpuneri" *preliminare* vom putea să

ne întoarcem asupra noastră înșine pornind dinspre lucruri. Întrebarea este doar cum se cuvine a fi înțeleasă această „transpunere", și cum este ea posibilă pe seama constituției ontologice a *Dasein*-ului. [230]

Un lucru e cert, invocarea intenționalității pe care atitudinile *Dasein*-ului o au față de lucruri nu ne dă putința de a înțelege fenomenul care ne preocupă, sau, vorbind mai precaut, *caracterizarea intenționalității, de care s-a făcut uz până acum în mod exclusiv în fenomenologie, se dovedește a fi insuficientă și superficială*. Pe de altă parte, *Dasein*-ul nu se „transpune" pe sine în lucruri ca și cum el ar ieși dintr-o pretinsă sferă subiectivă pentru a sări într-un perimetru al obiectelor. Poate că avem de-a face cu o „transpunere" de un fel aparte, anume în așa fel încât ajungem să întrezărim particularitatea ei tocmai atunci când nu lăsăm fenomenul aflat în discuție, cel al înțelegerii inautentice de sine, să dispară din câmpul fenomenologic al privirii. Cum stau lucrurile cu această „transpunere" pe care o susținem aici?

Este necesar să săvârșim două lucruri: pe de o parte, *să concepem intenționalitatea într-un mod mai radical*, și apoi să lămurim ce legătura are ea cu mai sus-numita „transpunere" a *Dasein*-ului în lucruri. Cu alte cuvinte: ce anume trebuie să înțelegem prin ceea ce în filozofie se obișnuiește a se numi *transcendență*? De obicei, filozofia ne învață că transcendentul sunt lucrurile, obiectele. Dar ceea ce este transcendent în mod originar, cu alte cuvinte *ceea ce transcende*, nu sunt lucrurile în raport cu *Dasein*-ul, ci transcendentul, în sens riguros, este *Dasein*-ul însuși. *Transcendența* este o *determinație fundamentală a structurii ontologice a Dasein-ului*. Ea aparține existențialității existenței. Transcendența este un concept existențial. Se va arăta că intenționalitatea își are temeiul în transcendența *Dasein*-ului și numai pe temeiul acesta este ea posibilă — așadar se va arăta că nu se poate să lămurim, în sens invers, transcendența dinspre intenționalitate.

Sarcina de a pune în lumină constituția existențială a *Dasein*-ului ne conduce mai întâi în fața unei sarcini duble, *de a interpreta într-un mod mai radical fenomenul intenționalității și pe cel al transcendenței.* Cu prilejul acestei sarcini, aceea de a aduce în bătaia privirii o determinație fundamentală a existenței *Dasein*-ului în genere făcând
[231] uz de structura originară a intenționalității și transcendenței, întâlnim totodată o problemă centrală, ce a rămas necunoscută întregii filozofii de până acum, motiv pentru care filozofia s-a încurcat în stranii aporii insolubile. Nu ne este îngăduit să sperăm că vom rezolva această problemă centrală dintr-o singură lovitură, ba nici măcar să-i conturăm statutul de problemă.

α) Ustensil, contextul ustensilic și lume. Faptul-de-a-fi-în-lume și intramundaneitatea

Deocamdată trebuie să ne fie clar că deosebirea ontologică dintre *res cogitans* și *res extensa*, dintre eu și non-eu, nu poate fi, formal vorbind, concepută în mod direct și simplu, de pildă în forma pe care Fichte a dat-o problemei, atunci când a spus: „Domnilor, gândiți-vă la perete și apoi gândiți-vă la cel care se gândește la perete." Acest îndemn „gândiți-vă la perete" implică o deformare de tip constructiv a stării de fapt, un punct de plecare nefenomenologic. Căci în cadrul raportării noastre naturale la lucruri noi nu gândim niciodată *un* lucru, iar ori de câte ori îl concepem anume pentru sine, noi îl concepem pornind *de la* un anumit context, căruia lucrul, potrivit conținutului lui real, îi aparține: perete, cameră, împrejurime. Îndemnul „gândiți-vă la perete", înțeles ca primul pas al întoarcerii către cel care gândește peretele, așadar înțeles ca prim pas al interpretării filozofice a subiectului, spune: nu luați în seamă ceea ce este deja dat înaintea oricărei sesizări și pentru orice sesizare ce gândește explicit. Dar ce anume este dat dinainte? Cum anume se arată ființarea în preajma căreia zăbovim în primă

instanță și cel mai adesea ? Așa cum stăm acum în amfiteatru, noi nu percepem pereții, afară doar de situația în care ne plictisim. Și totuși, pereții sunt deja prezenți, înainte să ne gândim la ei ca la niște obiecte. Multe alte lucruri ne sunt date înainte de a le determina cu ajutorul gândirii. Multe alte lucruri, dar cum ? Nu ca o îngrămădire confuză de lucruri, ci ca o preajmă ce adună în sine un context închis și deopotrivă inteligibil. Ce înseamnă oare aceasta ? Aici [232]
dăm peste un lucru cu anumite însușiri, acolo dăm peste un altul cu altele, așadar avem de-a face cu o întrepătrundere de lucruri ce stau unele lângă altele și unele peste altele, astfel încât noi le luăm rând pe rând, pentru ca, strângând laolaltă, pas cu pas, lucrurile individuale, să dăm contur în cele din urmă unui context ? Aceasta ar fi o construcție clădită cu toată migala. Dimpotrivă, avem de-a face cu un *context* al lucrurilor ce ne este dat în mod primordial, și asta chiar dacă nu suntem conștienți de el în mod explicit și în mod propriu.

Pentru a vedea aceasta, trebuie să înțelegem și mai limpede ce anume înseamnă *lucru* în acest context și care este caracterul de ființă pe care îl au lucrurile care sunt în primă instanță. *Lucrurile cele mai apropiate* care ne înconjoară sunt numite de către noi *ustensile* (*Zeug*). Aici întâlnim de la bun început o diversitate: unelte (*Werkzeug*), mijloace de călătorie (*Fahrzeug*), instrumente de măsură (*Meßzeug*), așadar lucruri cu care avem în genere de-a face. Ceea ce ne este dat în mod primordial este unitatea unui *întreg ustensilic*, unitate al cărei perimetru variază constant, lărgindu-se sau îngustându-se, și care stă cel mai adesea în bătaia privirii noastre doar într-un mod fragmentar. *Contextul ustensilic* al lucrurilor, de pildă modul în care ele ne înconjoară aici și acum, stă în bătaia privirii, dar nu pentru o persoană ce contemplă și cercetează, ca și cum noi am sta aici spre a descrie lucrurile, și nici măcar pentru o persoană care își lasă privirea să rătăcească în liniște peste lucruri. Contextul ustensilic

ne *poate* veni în întâmpinare în ambele moduri și chiar și în altele, dar nu este obligatoriu. Privirea, în bătaia căreia contextul ustensilic stă în primă instanță și pe de-a-ntregul într-un mod discret și negândit, este privirea și văzul ce sunt puse în joc de *privirea ambientală* a orientării de sine practice și cotidiene. „Negândit" înseamnă: a nu fi sesizat tematic de către gândire, în sensul că noi ne orientăm spre lucruri grație privirii ambientale. Privirea ambientală des-coperă și înțelege în primă instanță ființarea sub forma ustensilului. Atunci când noi intrăm aici pășind pe ușă, nu sesizăm băncile ca atare și cu atât mai puțin clanța ușii. Și totuși, ele sunt aici în acest mod straniu, acela că trecem pe lângă ele privind împrejur, că le ocolim în virtutea privirii ambientale, că ne lovim de ele ș.a.m.d.
[233] Scara, coridoarele, fereastra, scaunul, banca, tabla și multe altele nu ne sunt date în chip tematic. Noi spunem că un context ustensilic ne înconjoară. Fiecare ustensil individual este, potrivit esenței lui, un ustensil *ce servește la ceva*, la călătorie, la scris, la zbor. Fiecare ustensil are o legătură imanentă cu acel ceva *pentru care* este ceea ce este. El este întotdeauna ceva *în vederea* ..., el trimite la un *pentru a...* Structura specifică a ustensilului este constituită prin intermediul unui *context al lui „în vederea..."*. Fiecare ustensil anumit are ca atare o anumită relație cu un anumit ustensil. Putem înțelege și mai clar această relație. Fiecare ființare pe care o des-coperim ca ustensil are o anumită *menire funcțională*. Contextul lui „în vederea..." este un întreg alcătuit din relații de meniri funcționale. Această menire funcțională, pe care o are fiecare ființare individuală înlăuntrul întregului de meniri funcționale, nu este o însușire alipită lucrului, și nici o relație pe care lucrul ar avea-o abia pe temeiul simplei-prezențe a unui alt lucru, ci menirea funcțională pe care scaunul, tabla și fereastra o au este tocmai acel ceva care face ca lucrul să fie ceea ce este. *Contextul meniri-lor funcționale* nu este un întreg de relații în sensul unui produs care rezultă abia în urma alăturării mai multor

lucruri, ci totalitatea menirii funcționale, mai restrânsă sau mai largă — cameră, locuință, așezare, sat, oraș — este elementul primordial, înlăuntrul căruia o anumită ființare este așa cum este și se înfățișează în mod corespunzător. Când ne gândim în mod propriu-zis la perete, atunci camera, sala, casa sunt date din capul locului, chiar dacă nu sunt sesizate tematic. O anumită totalitate a menirilor funcționale este înțeleasă *în prealabil*. Dar asta nu înseamnă că ceea ce surprindem mai întâi și în mod explicit sau chiar sesizăm și observăm înlăuntrul contextului ustensilic — care, cel mai apropiat fiind, ne înconjoară de fiecare dată — ar fi ceva prestabilit, ci, dimpotrivă, este ceva care poate să varieze liber în anumite limite. Deoarece existăm într-o preajmă, noi ne avem locul într-o astfel de totalitate a menirilor funcționale ce este înțeleasă în prealabil. Noi ne mișcăm înlăuntrul ei. Existând în mod factic, noi suntem din capului locului într-o *lume ambiantă*. Ființarea care suntem noi înșine nu este *la rândul ei* simplu-prezentă, cum sunt de pildă simplu-prezente aici în sală băncile, masa și tabla, însă cu deosebirea că ființarea care suntem noi înșine ar ști de relația pe care ea o are cu alte lucruri, de pildă cu fereastra și cu banca, — că lucrurile, scaunul și banca ar fi unele lângă altele, dar că, dimpotrivă, *Dasein*-ul s-ar afla lângă perete în așa fel încât el ar ști totuși că se află lângă altceva. Această deosebire dintre „a ști" și „a nu ști" nu este suficientă pentru a fixa ontologic în mod univoc felul cu totul deosebit în care lucrurile simplu-prezente sunt simplu-prezente laolaltă și felul în care un *Dasein* se raportează la lucrurile simplu-prezente. *Dasein*-ul nu este la rândul lui simplu-prezent printre lucruri, cu deosebirea că el le sesizează, ci modul de a exista al *Dasein*-ului este *faptul-de-a-fi-în-lume*; acest fapt, ca *determinație fundamentală a existenței sale*, este *premisa fără de care nu ar putea să sesizeze ceva*. Am scris „faptul-de-a-fi-în-lume" cu cratime pentru a pune în vedere structura sa unitară. [234]

Dar ce sunt lumea ambiantă și *lumea*? Lumea ambiantă diferă într-un fel sau altul pentru fiecare dintre noi, și totuși noi ne mișcăm într-o lume ce ne este comună. Dar făcând această constatare, nu am spus mare lucru despre conceptul de lume. Clarificarea conceptului de lume este una din cele mai centrale sarcini ale filozofiei. Conceptul de lume, respectiv fenomenul la care se referă acest concept, este ceva care până acum, în filozofie, nu a fost încă întrevăzut. Veți crede, probabil, că această afirmație este una îndrăzneață și arogantă. Îmi veți obiecta: cum se poate ca lumea să nu fi fost până acum văzută în cadrul filozofiei? Nu sunt oare începuturile filozofiei antice determinate prin aceea că filozofia s-a întrebat cu privire la natură? Iar, în ceea ce privește prezentul, nu se încearcă oare astăzi, mai mult ca niciodată, ca tocmai această problemă să fie precizată? Oare ce altceva am făcut în expunerile de până acum decât să ne străduim a arăta că ontologia tradițională a prins contur tocmai prin aceea că s-a orientat în mod primordial și univoc spre ceea ce este simplu-prezent, spre natură? Cum am putea să susținem că până [235] acum fenomenul lumii a fost trecut cu vederea?

Și totuși, lumea nu este natura și cu atât mai puțin ceea ce este simplu-prezent, cum tot așa nu este întregul lucrurilor ce ne înconjoară, contextul ustensilic, lumea ambiantă. Natura — înțeleasă ca întregul cosmos sau ca univers, așa cum spunem în vorbirea curentă — toate aceste ființări luate laolaltă, animale, plante și chiar oameni, nu sunt din punct de vedere filozofic lumea. Lumea nu este universul, cum nu este nici vreun lucru oarecare și nici unul deosebit. Totalitatea ființărilor este, dimpotrivă, *ceea ce este intramundan*, sau, pentru a ne exprima mai prudent, ceea ce ea poate fi. Dar lumea? Este ea oare suma ființărilor intramundane? Nicidecum. Faptul că noi dăm numele de „intramundan" naturii sau lucrurilor celor mai apropiate care ne înconjoară, înțelegându-le în acest mod, presupune deja că noi înțelegem lumea. Lumea nu este ceva

ulterior, ceva pe care l-am putea obține ca rezultat al însumării ființărilor. Lumea nu este ceva ce vine după, ci ceea ce este dinainte, în înțelesul strict al acestei expresii. „Ceea ce este dinainte" înseamnă acel ceva care este dezvăluit și înțeles de la bun început în fiecare *Dasein* ce există, și anume înaintea oricărei sesizări a unei ființări sau a alteia; „ceea ce este dinainte" este acel ceva care stă dinaintea noastră ca ceva ce este deja dintotdeauna și dinainte dezvăluit. Lumea, înțeleasă drept ceea ce este dezvăluit dinainte, este acel ceva cu care noi nu ne îndeletnicim propriu-zis, ceva pe care nu-l sesizăm, ceva care, dimpotrivă, este în așa măsură de la sine înțeles, încât îl uităm pe de-a-ntregul. Lumea este ceea ce este dezvăluit în prealabil și de la care pornind ne întoarcem către acele ființări cu care avem de-a face sau în preajma cărora zăbovim. Numai de aceea putem să dăm de ființarea intramundană, deoarece noi, ca ființări existente, suntem deja și de fiecare dată într-o lume. Noi înțelegem de la bun început lumea atunci când ne ținem înlăuntrul unui context al menirilor funcționale. Înțelegem ceva de felul faptului-de-a-fi-în-vederea, contextul lui „în vederea", context pe care îl desemnăm ca fiind cel al *semnificativității*. Fără a mai cerceta din feluritele unghiuri posibile fenomenul, atât de dificil, al lumii, trebuie să deosebim în mod ri- [236]
guros conceptul fenomenologic de lume și conceptul comun, prefilozofic, de lume; potrivit acestuia din urmă, lumea este ființarea însăși, natura, lucrurile și totalitatea ființării. Acel ceva la care se referă conceptul prefilozofic de lume este numit de către noi, în mod filozofic, ființarea intramundană, care, la rândul ei, presupune lumea într-un sens fenomenologic ce abia urmează să fie determinat. Existenței *Dasein*-ului îi aparține faptul-de-a-fi-în-lume. Felul propriu de a fi al scaunului nu este faptul-de-a-fi-în-lume, ci scaunul survine în interiorul ființării intramundane. Scaunul *nu are* o lume, de la care pornind să se poată înțelege pe sine și în care, ca ființare ce este, să

poată exista, ci el este simplu-prezent. Dar din nou se ridică întrebarea: ce este acest ceva atât de misterios, lumea, dar mai ales *cum este* ea? Dacă lumea nu e identică cu natura și cu totalitatea ființărilor, și nu este nici rezultatul lor, atunci cum *este* ea? Să fie ea oare o simplă ficțiune, o ipoteză? Cum să determinăm felul de a fi al lumii înseși?

Vom încerca acum să determinăm *Dasein*-ul în structura lui ontologică în așa fel încât să scoatem la iveală momentele determinării înseși pornind de la starea de fapt fenomenală a acestei ființări. Simplu spus, pentru a face aceasta vom porni într-un anumit mod de la obiect pentru a ajunge la „subiect". Vedem însă că trebuie să examinăm cu grijă acest punct de pornire și că de acest demers depinde dacă includem în acest punct de pornire tot ceea ce îi aparține în genere. Am văzut că ființarea ce ne este dată dinainte nu este doar un lucru pe care să-l gândim sau pe care să-l putem gândi — și că prin gândirea unui lucru simplu-prezent, oricare ar fi el, nu obținem defel acel ceva care stă, probabil, în fața *Dasein*-ului. Mai mult, această ființare nu este doar un context al lucrurilor, ci spunem: lumea este deja înțeleasă înainte de a face experiența ființării simplu-prezente, adică noi, *Dasein*-ul care are putința de a sesiza ființarea, suntem de la bun început într-o lume. Însuși faptul-de-a-fi-în-lume ține de determinația
[237] propriei noastre ființe. Întrebându-ne cum anume *este* lumea pe care o avem în vedere în cadrul faptul-de-a-fi-în-lume, ne aflăm într-un loc care este — printre altele — foarte periculos pentru filozofie, un loc în care se trece cu ușurință pe lângă problema propriu-zisă, din dorința de a ne procura o soluție comodă și accesibilă. Lumea nu este suma ființărilor simplu-prezente și ea nu este nicidecum ceva simplu-prezent. Ea este o determinație a faptului-de-a-fi-în-lume, un moment al structurii felului de a fi al *Dasein*-ului. Lumea este ceva de ordinul *Dasein*-ului. Ea nu este simplu-prezentă precum lucrurile, ci ea *este aici*, așa cum faptul de a fi acest „aici", adică *Da-sein*-ul

care suntem noi înșine, este, adică există. Felul de a fi al ființării care suntem noi înșine, al *Dasein*-ului, îl numim existență. Rezultă terminologic că lumea nu este simplu-prezentă, ci ea există, adică are felul de a fi al *Dasein*-ului.

În acest loc, ne iese în cale un obstacol de care se lovește de altfel orice filozofare: cercetarea abordează fenomene ce nu sunt familiare bunului simț și, de aceea, ele pur și simplu nu sunt, motiv pentru care bunul simț trebuie să le înlăture cu argumente. Să urmărim o astfel de argumentație plauzibilă, ținând seama de cele spuse până acum. Dacă lumea aparține acelei ființări care sunt de fiecare dată eu însumi, *Dasein*-ului, atunci ea este ceva subiectiv. Dacă ea este ceva subiectiv iar natura și totalitatea ființării ca ceva intramundan este ceva obiectiv, atunci această ființare, natura și cosmosul, este cu atât mai mult ceva subiectiv. Susținând că lumea nu este simplu prezentă, ci că există și are o ființă ce este de ordinul *Dasein*-ului, prin asta noi ne situăm pe poziția cea mai extremă a idealismului subiectiv. Interpretarea de mai sus a lumii este de nesusținut.

Mai întâi, ceea ce se poate spune în mod principial împotriva acestei argumentații este: chiar dacă determinarea lumii ca una subiectivă ar conduce la idealism, prin asta n-ar fi încă hotărât și dovedit că ea nu poate fi susținută. Căci, până astăzi, eu nu am cunoștință de existența unui verdict infailibil potrivit căruia idealismul ar fi fals, cum tot așa nu am aflat de un verdict potrivit căruia realismul ar fi adevărat. Nu ne este îngăduit să facem din moda [238]
și curentul unui timp sau din lozinca cine știe cărui partid un criteriu al adevărului, ci trebuie să ne întrebăm ce anume caută de fapt acest idealism, de care lumea se teme astăzi aproape tot atât de mult ca de Necuratul în carne și oase. Nu este de loc sigur că idealismul n-ar pune, în ultimă instanță, problemele filozofice într-un mod mai principial și mai radical decât o poate face vreodată un

realism sau altul. Dar poate că și idealismul, în forma pe care a căpătat-o până acum, nu este de susținut, în timp ce despre realism nici măcar nu se poate spune că ar fi de nesusținut, deoarece el nu a intrat încă în dimensiunea problematicii filozofice, adică în acel tărâm în care să se poată decide cu privire la posibilitatea de a fi susținut sau nu. A taxa ceva drept idealism poate reprezenta în filozofia actuală o proscriere abilă, vrednică de un partid politic, dar nu este un argument valabil. Teama ce bântuie astăzi față de idealism este, privită îndeaproape, teama de filozofie — deși nu vrem să echivalăm de-a dreptul filozofia cu idealismul. Teama de filozofie este totodată o neînțelegere a problemei ce trebuie să fie, întâi de toate, pusă și hotărâtă, pentru ca abia apoi să ne putem pronunța dacă idealismul sau, dimpotrivă, realismul poate fi susținut.

Argumentul bunului-simț cu privire la conceptul de lume, așa cum a fost el prezentat, l-am caracterizat în felul următor: dacă lumea nu este ceva simplu-prezent, ci ea ține de ființa *Dasein*-ului, adică modul ei de *a fi* este cel al *Dasein*-ului, atunci ea este ceva subiectiv. Iată o concluzie ce pare a fi foarte logică și plină de perspicacitate. Dar problema călăuzitoare, a cărei expunere ne-a condus la fenomenul lumii, este tocmai aceea de a determina ce anume este subiectul și cum anume este el — ce anume ține de subiectivitatea subiectului. Câtă vreme ontologia *Dasein*-ului nu a fost asigurată în elementele ei fundamentale, a anatemiza ceva ca fiind subiectivist este un act orb de demagogie filozofică. La urma urmelor, ceea ce ne silește să adoptăm o concepție mai radicală despre conceptul de subiect este chiar fenomenul lumii. Că așa stau lucrurile — iată ce încercăm să înțelegem. Dar, pe de altă
[239] parte, să nu uităm că, pentru asta, este nevoie nu atât de ingeniozitate cât de lipsă de prejudecăți.

Lumea este ceva „subiectiv", presupunând firește că determinăm în mod corespunzător subiectivitatea prin

prisma acestui fenomen al lumii. Lumea este subiectivă, asta înseamnă că ea aparține *Dasein*-ului, în măsura în care modul de a fi al acestei ființări este faptul-de-a-fi-în-lume. Lumea este acel ceva pe care subiectul, din interiorul lui, îl „proiectează în afară". Dar oare ne este îngăduit aici să vorbim despre un „interior" și un „exterior" ? Ce poate să însemne această proiecție ? Firește, nu înseamnă că lumea este o bucată din mine, asemenea unui lucru ce este prezent în mine ca înlăuntrul unui alt lucru și că eu arunc în afară lumea dinlăuntrul acestui lucru-subiect, pentru ca astfel să prind celelalte lucruri, ci *Dasein*-ul însuși este ca atare deja proiectat. În măsura în care *Dasein*-ul există, odată cu ființa sa, lui îi este aruncată în față o lume. A exista înseamnă printre altele: a-și arunca dinainte o lume, și anume în așa fel, încât odată cu starea de aruncare a acestei aruncări în față, adică odată cu existența factică a unui *Dasein*, ceva simplu-prezent este deja des-coperit de fiecare dată. Odată cu aruncarea în față, odată cu lumea aruncată în față, este dezvăluit acel ceva de la care abia acum pornind poate fi des-coperită simpla prezență intramundană. Se cuvine să constatăm două lucruri: 1. Conceptului de existență îi aparține faptul-de-a-fi-în-lume. 2. *Dasein*-ul care există factic, faptul factic de-a-fi-în-lume, este dintotdeauna și de la bun început un fapt de a fi în preajma ființării intramundane. Faptului factic de-a-fi-în-lume îi aparține întotdeauna un fapt de a fi în preajma ființării intramundane. Faptul de a fi în preajma ființării simplu-prezente în sens larg, de pildă îndeletnicirea circumspectă cu lucrurile dintr-o preajmă mai restrânsă sau mai vastă, este fundat în faptul-de-a-fi-în-lume.

Chiar și pentru o primă înțelegere a acestor fenomene este important să clarificăm deosebirea esențială dintre două structuri, și anume deosebirea dintre faptul-de-a-fi-în-lume ca o determinație a *Dasein*-ului, și intramundaneitatea ca

o *posibilă* determinație a ființării simplu-prezente. Vom încerca să caracterizăm din nou această deosebire din-
[240] tre faptul-de-a-fi-în-lume, ca o determinație a constituției de ființă a *Dasein*-ului, și intramundaneitatea ca o posibilă, așadar ne-necesară determinație a ființării simplu-prezente. Pentru aceasta, vom pune față în față cele două structuri.

O ființare intramundană este, de pildă, natura. În acest caz, este indiferent cât de mult este sau nu descoperită natura în mod științific, sau dacă gândim această ființare într-o manieră teoretică, fizico-chimică, sau dacă înțelegem natura în sensul expresiei „afară în natură": munte, pădure, pășune, pârâu, lan de grâu, sau cântecul păsărilor. Această ființare este intramundană. Dar intramundaneitatea nu aparține totuși ființei ei, ci prin contactul cu această ființare, cu această „natură" în sensul cel mai larg, noi înțelegem că această ființare *este* ca una simplu-prezentă, ca ființare pe care o întâlnim, în a cărei putere ne aflăm, și care, din ea însăși, este dintotdeauna și de la bun început. Ea este fără ca noi s-o des-coperim, adică fără s-o întâlnim înlăuntrul lumii noastre. Intramundaneitatea îi *este atribuită* acestei ființări, natura, atunci când ea este *des-coperită* ca ființare. Câtă vreme nu poate fi invocat nici un motiv care să dea de înțeles că un *Dasein* există cu necesitate, atâta vreme intramundaneitatea nu trebuie să-i fie atribuită naturii ca o determinație a acesteia. Dar atunci când ființarea care suntem noi înșine există, adică atunci când poate fi vorba de un fapt-de-a-fi-în-lume, atunci *eo ipso* ființarea este factic des-coperită ca intramundană într-o măsură mai mică sau mai mare. Ființei ființării simplu-prezente, naturii, *nu* îi aparține intramundaneitatea ca o determinație a ființei ei, ci ca o *posibilă* determinație, dar o determinație necesară pentru posibilitatea ca natura să poată fi des-coperită. Naturii *des-coperite*, adică ființării, în măsura în care ne raportăm la ea ca la ceva dezvăluit, îi aparține faptul că ea este de fiecare

dată într-o lume, însă *ființei* naturii nu-i aparține intramundaneitatea. Dimpotrivă, ființei *Dasein*-ului nu-i aparține intramundaneitatea, ci faptul-de-a-fi-în-lume. Intramundaneitatea nu poate să-i revină *Dasein*-ului, în orice caz nu-i revine în același mod în care ea îi revine naturii. Pe de altă parte, faptul-de-a-fi-în-lume nu-i revine *Dasein*-ului ca o posibilă determinație, precum in- [241]
tramundaneitatea naturii, ci în măsura în care *Dasein*-ul *este*, el este într-o lume. El nu „este" într-un fel sau altul fără faptul-de-a-fi-în-lume sau înainte de faptul-de-a-fi-în-lume, deoarece tocmai acest fapt este cel care-i alcătuiește ființa lui. A exista înseamnă a fi într-o lume. Faptul-de-a-fi-în-lume este o structură esențială a ființei *Dasein*-ului; intramundaneitatea nu este însă structura unei ființe, sau, vorbind cu mai multă precauție, ea nu aparține ființei naturii. Spunem „cu mai multă precauție" deoarece trebuie să luăm în calcul o anumită îngrădire în măsura în care poate fi vorba de o ființare care *este* doar atâta vreme cât este intramundană. Căci mai întâlnim și acea ființare de a cărei ființă ține în anume mod intramundaneitatea. Această ființare este tot ceea ce noi numim ființare *istorică*, istorică în sensul mai larg al istoriei lumii, adică toate lucrurile pe care omul — cel care este în sens propriu istoric —, le creează, le modelează și le îngrijește, cultura și operele. O asemenea ființare este, mai precis ia ființă și vine la ființă numai *ca* ceva intramundan. Cultura nu *este* precum natura. Pe de altă parte, trebuie să spunem că odată ce operele culturii, chiar și cea mai primitivă unealtă, au ajuns să fie intramundane, ele pot să fie așa chiar și atunci când nici un *Dasein* istoric nu mai există. Aici avem de-a face cu o situație stranie, pe care o indicăm pe scurt: orice ființare istorică în sensul de istorie a lumii — operele culturii — stă, în ceea ce privește apariția ei, sub cu totul alte condiții ale ființei decât în ceea ce privește decăderea ei sau posibila ei dispariție. Acestea sunt corelații ce țin de ontologia istoriei,

pe care le indicăm doar cu scopul de a clarifica acea îngrădire grație căreia noi spunem că intramundaneitatea nu ține de ființa a ceea ce este simplu-prezent.

Lumea este numai dacă și doar atâta vreme cât există un *Dasein*. Atunci când nici un *Dasein* nu există, natura poate și ea să fie. Structura faptul-de-a-fi-în-lume atestă particularitatea esențială a *Dasein*-ului, anume aceea că el aruncă în față o lume, dar nu ulterior și din când în când, ci aruncarea în față a lumii ține de ființa *Dasein*-ului. În această aruncare în față, *Dasein*-ul *pășește* dintotdeauna și de la bun început *în afara lui însuși*, *ex-sistere*, el [242] *este într-o* lume. Iată de ce *Dasein*-ul nu este niciodată ceva de genul unei sfere subiective. Motivul pentru care folosim conceptul de „existență" cu referire exclusivă la felul de a fi al *Dasein*-ului stă în aceea că faptul-de-a-fi-în-lume ține de această ființă.

β) Faptul-de-a-fi-în-vederea-a... Faptul-de-a-fi-de-fiecare-dată-al-meu ca temei al comprehensiunii de sine inautentice și autentice

Pornind de la această determinație a faptului-de-a-fi-în-lume — pe care nu putem, deocamdată, să ne-o reprezentăm într-un mod cu adevărat fenomenologic —, vom indica pe scurt încă două momente ale structurii existențiale a *Dasein*-ului, care sunt importante pentru înțelegerea a ceea ce va urma. *Dasein*-ul are ca mod de a exista faptul-de-a-fi-în-lume, și ca atare, el *este-în-vederea-lui-însuși*. Această ființare nu este pur și simplu, ci în măsura în care este, ea se preocupă de propria putință de a fi. Faptul că *Dasein*-ul este în vederea lui însuși ține de conceptul a ceea ce există, așa cum ține și conceptul de fapt-de-a-fi-în-lume. *Dasein*-ul există, adică el este în vederea propriei putințe de a fi într-o lume. Aici se arată acel moment structural care l-a îndemnat pe Kant să determine ontologic persoana ca scop, fără ca el să fi ur-

mărit structura specifică a finalității și a problemei posibilității ei ontologice.

Mai departe, această ființare care suntem noi înșine și care există în vederea ei înseși, este, ca această ființare, *de-fiecare-dată-a-mea*. *Dasein*-ul nu se mărginește să fie, aidoma oricărei alte ființări în genere, identic cu el însuși într-un sens formal-ontologic — identic cu el însuși este orice lucru — și, spre deosebire de lucrurile naturii, nici nu este doar conștient de această identitate, ci *Dasein*-ul posedă o identitate aparte cu sine însuși, și anume una înțeleasă ca sineitate. El este în așa fel încât *se are pe sine în posesie* într-un mod sau altul, și numai de aceea el poate *să se și piardă*. Întrucât existenței îi aparține sineitatea, adică „faptul-de-a-se-avea-în-posesie" într-un mod sau altul, tocmai de aceea poate *Dasein*-ul existent *să se aleagă pe sine în mod propriu-zis* [243] și, de aici pornind, să-și determine existența în mod primordial, adică el poate să existe în mod autentic. Dar *Dasein*-ul poate să se lase determinat în ființa lui de către ceilalți și să existe *inautentic*, cu alte cuvinte în mod primordial într-o uitare de sine. Totodată, *Dasein*-ul este determinat deopotrivă de originar în posibilitățile lui de către ființarea la care se raportează ca la ceva intramundan. El se înțelege pe sine în primă instanță pornind de la această ființare, adică el își este sieși, în primă instanță, dezvăluit în sineitatea lui inautentică. Am spus deja că existența inautentică nu înseamnă o existență aparentă și neveritabilă. Mai mult, inautenticitatea ține de esența *Dasein*-ului factic. Autenticitatea este doar o modificare și nu o totală suprimare a inautenticității. Am subliniat apoi că înțelegerea cotidiană de sine a *Dasein*-ului se menține înlăuntrul inautenticității, și anume în așa fel încât *Dasein*-ul știe de sine fără o reflexie explicită în sensul unei percepții interne întoarse spre sine, ci în modul aflării de sine în lucruri. Cum anume este cu putință ceva de acest fel pe temeiul constituției de ființă a *Dasein*-ului, acest lucru am

căutat să-l lămurim în cadrul interpretării pe care tocmai am dat-o existenței.

Dar în ce măsură posibilitatea înțelegerii de sine cotidiene dinspre lucruri a căpătat un grad mai mare de claritate prin analiza *câtorva structuri esențiale ale existenței Dasein-ului*? Am văzut că, pentru a înțelege în contextul menirilor funcționale ființarea cea mai apropiată și orice ființare care ne vine în întâmpinare, precum și contextul lor ustensilic, avem nevoie de o comprehensiune preliminară a întregului menirilor funcționale, a contextului de semnificativitate, adică a lumii în genere. Pornind de la această lume pe care o înțelegem de dinainte, ne întoarcem apoi la ființarea intramundană. Deoarece noi, ca ființări ce există, înțelegem din capul locului lumea, de aceea noi putem să ne înțelegem și să ne întâlnim pe noi înșine necontenit, într-un mod sau altul, pornind de la ființarea care, intramundană fiind, ne vine în întâmpinare. Cizmarul nu este încălțămintea, dar unealta de cizmărie, aparținând contextului ustensilic al lumii lui înconjură-
[244] toare, nu poate fi înțeleasă, ca unealtă ce este, decât pornind de la lumea corespunzătoare, lume ce aparține constituției de ființă a *Dasein*-ului ca fapt-de-a-fi-în-lume. Înțelegându-se pe sine pornind de la *lucruri*, *Dasein*-ul se înțelege pe sine pornind de la lumea lui, ca fiind un fapt-de-a-fi-în-lume. Cizmarul nu este încălțămintea, dar, existând, el este lumea lui, care, ea abia, îi dă putința să des-copere un context ustensilic ca intramundan și să locuiască în el. Lucrurile nu sunt în mod primordial ca atare, adică izolate, ci sunt privite intramundan; pornind de la ele, noi ne întâlnim pe noi înșine. De aceea, această comprehensiune de sine a *Dasein*-ului cotidian este dependentă nu atât de întinderea și de profunzimea cunoașterii lucrurilor ca atare, cât de nemijlocirea și originaritatea faptului-de-a-fi-în-lume. Chiar și ceea ce întâlnim în mod fragmentar, chiar și ceea ce este înțeles într-un *Dasein* doar în mod primitiv, de pildă lumea copilului, este, ca

ceva intramundan, încărcat cu lume. Ceea ce contează este dacă *Dasein*-ul existent, potrivit posibilității existenței sale, este îndeajuns de originar pentru *a vedea* propriu-zis lumea ce este dintotdeauna și de la bun început dezvăluită odată cu existența lui, pentru a o ajuta să ajungă la cuvânt și, prin aceasta, pentru a o face vizibilă altora în mod explicit.

Poezia nu este nimic altceva decât faptul elementar de a-aduce-la-cuvânt, adică de a des-coperi existența ca fapt-de-a-fi-în-lume. Pentru cei care până atunci fuseseră orbi, lumea devine vizibilă abia prin ceea ce este spus în poezie. În această privință, să ascultăm un pasaj din *Însemnările lui Malte Laurids Brigge* de Rainer Maria Rilke: „Se va crede oare că există asemenea case? Nu, se va spune că fabulez. De data aceasta e adevărat, nimic nu e lăsat la o parte și, desigur, nimic adăugat. De unde l-aș lua? Se știe că sunt sărac. Se știe. Case? Dar, ca să fim exacți, erau case care nu mai erau. Case care au fost dărâmate, de sus până jos. Ce se mai găsea acolo erau celelalte case, alături, case învecinate, înalte. Evident erau în primejdie să cadă de când alături se îndepărtase ceea ce le sprijinea; căci un întreg eșafodaj de stâlpi de lemn [245] gudronați era așezat oblic între solul plin de moloz și pereții despuiați. Nu știu dacă am spus-o, eu de acei pereți vorbesc. Ca să zic așa, nu era primul zid al acestor case (ceea ce s-ar fi putut presupune), ci ultimul al celor care nu mai erau. Se vedea partea lor interioară. La diferite etaje se vedeau pereți ai camerelor, pe care erau încă lipite tapetele, iar ici și colo, părți de podele sau de tavan. Lângă pereții odăilor, de-a lungul întregului zid, rămăsese încă un spațiu alb murdar, prin care se strecura, cu mișcări ca de digestie, nespus de dezgustătoare și moi ca ale unui vieme, capătul desfăcut, ruginit al conductei țevilor de latrină. Conductele de gaz lăsaseră urme cenușii, prăfuite, pe marginile tavanului, urme care se arcuiau ici și colo cu totul neașteptat și intrau în peretele

colorat, într-o gaură neagră căscată brutal. Mai de neuitat decât orice erau înșiși pereții. Viața trainică a acestor odăi nu se lăsase călcată în picioare. Era încă aici, rămăsese suspendată în cuiele uitate, stătea pe un rest al podelei, lat de-o palmă, se târâse prin unghere unde mai exista o urmă de intimitate. O mai puteai vedea în culori pe care, încet, an după an, le schimbase: albastrul în verde mucegăit, verdele în gri și galbenul într-un alb vechi, stătut, care putrezește. Dar mai erau și locurile mai proaspete care dăinuiseră în spatele oglinzilor, tablourilor, dulapurilor; căci trasase contururile și le îngroșase și pătrunsese cu pânze de păianjen și praf în acele locuri ascunse, acum dezgolite. Se regăsea în dârele jupuite, era în bășicile de umezeală de la marginea de jos a tapetului, tremura în zdrențele rupte și transpira din petele urâcioase care luaseră naștere cu mult timp înainte. Și din pereții aceștia, odinioară albaștri, verzi și galbeni, care fuseseră încadrați de liniile frânte ale zidurilor despărțitoare
[246] acum dărâmate, izbucnea respirația acestei vieți, respirație încăpățânată, trândavă, mucegăită, pe care nici un vânt n-o împrăștiase încă. Aici stăteau amiezile și bolile, exalațiile, fumul vechi și năduşeala care năpădește la subțiori și îngreunează hainele; gustul fad al gurilor și mirosul de poșircă al picioarelor. Aici stătea acreala urinii, și arsura funinginei și izul cenușiu al cartofilor, și duhoarea grea, lunecoasă a unturii râncede. Era de față mirosul dulce, prelung al sugarilor neîngrijiți, cel al spaimei școlarilor și zăpușeala din paturile adolescenților. Și multe se adăugaseră la acestea, cele ce se ridicaseră, se evaporaseră de jos, din adâncul străzii și altele care se prelingeau cu ploaia, niciodată curată a orașelor. Pe unele le aduseseră slăbănoagele vânturi domestice care se ațineau mereu în aceeași stradă. Și mai erau multe, a căror origine nu se cunoștea. Am spus oare că toate zidurile fuseseră dărâmate, afară de ultimul? Fiindcă despre acest zid vorbesc eu, neîncetat. Se va spune că am rămas îndelung în

fața lui; dar jur că am început să fug de îndată ce l-am recunoscut. Căci asta e înspăimântător, că l-am recunoscut. Recunosc tot ce-i aici și de aceea pătrunde în mine de îndată; ca și cum ar fi acasă."[132] Iată cât de elementar ne vine aici în întâmpinare, dinspre lucruri, lumea, adică faptul-de-a-fi-în-lume — Rilke îl numește „viața". Ceea ce Rilke, prin propozițiile sale, scoate la iveală din acel zid dezgolit nu este ceva pus acolo în chip poetic, ci invers, descrierea este posibilă doar ca explicitare și punere în lumină a ceea ce este „efectiv" în zid, a ceea ce se desprinde din zid, în virtutea unei relații naturale cu el. Poetul reușește nu numai să vadă această lume originară, deși ea nu este gândită și cu atât mai puțin inventată în [247]
mod teoretic, dar Rilke înțelege chiar și aspectul filozofic al conceptului de viață, concept pe care Dilthey îl presimțise deja și pe care noi l-am surprins cu ajutorul conceptului de existență, înțeleasă ca fapt-de-a-fi-în-lume.

d) Consecințele pe care le are analiza anterioară pentru problema directoare a multiplicității modurilor ființei și a unității conceptului de ființă

În încheiere, vom încerca *să rezumăm* ceea ce, în capitolul al treilea, am expus într-o manieră mai ales critică. Acest rezumat are în vedere *problema directoare a multiplicității modurilor ființei* și a *unității conceptului de ființă*. Am văzut care sunt problemele principiale ce au rezultat din faptul că, de la Descartes încoace și mai ales în idealismul german, constituția de ființă a persoanei, a eului, a subiectului, a fost determinată pornind de la conștiința de sine. Nu este suficient să înțelegem conceptul

[132] Rainer Maria Rilke, *Werke. Auswahl in zwei Bänden*, Leipzig 1953, vol. 2, pp. 39–41 [trad. rom.: Rainer Maria Rilke, *Însemnările lui Malte Laurids Brigge*, ed. Univers, București 1982, pp. 24–26, trad. de Lidia Stăniloae].

de conștiință de sine în sensul formal de reflexie asupra eului, dimpotrivă, este necesar să înfățișăm feluritele forme ale comprehensiunii de sine a *Dasein*-ului. Acest demers ne face să înțelegem că comprehensiunea de sine se determină de fiecare dată pornind de la felul de a fi al *Dasein*-ului, de la autenticitatea și inautenticitatea existenței. De aici rezultă necesitatea unei problematizări inverse. Cu ajutorul conștiinței de sine nu se poate determina constituția de ființă a *Dasein*-ului, ci trebuie să procedăm invers, să explicăm feluritele posibilități ale comprehensiunii de sine pornind de la structura existenței, explicată în mod satisfăcător.

Pentru a schița drumul unei asemenea considerații, am cercetat mai atent problema reflexiei, privită ca înțelegere de sine dinspre lucrurile însele. Această reflexie, pentru început misterioasă, a oglindirii sinelui dinspre lucruri s-a lămurit într-o măsură mai mare prin faptul că ne-am
[248] întrebat: în ce sens trebuie înțelese lucrurile lumii înconjurătoare? Care este caracterul ființei lor și care este premisa necesară conceperii lor? Ele au caracterul menirii funcționale, ele stau într-o totalitate a menirii funcționale care nu poate fi înțeleasă decât atunci când ceva de felul lumii este dezvăluit pentru noi. Așa am ajuns la conceptul de lume. Am încercat să lămurim că lumea nu este ceva de același ordin cu ființările simplu-prezente, ci ea aparține „subiectului", ea este ceva „subiectiv", cu condiția de a înțelege acest termen într-un sens convenabil; astfel, pornind de la fenomenul lumii, se poate determina totodată și felul de a fi al *Dasein*-ului. Am stabilit că determinația fundamentală a existenței este faptul-de-a-fi-în-lume. Această structură trebuie să fie deosebită de intramundaneitate, care este o determinație a naturii. În schimb nu este necesar ca natura să fie des-coperită, adică să apară înlăuntrul lumii unui *Dasein*.

Constituția existenței *Dasein*-ului ca fapt-de-a-fi-în-lume s-a dovedit a fi o transpunere aparte a subiectului,

transpunere care constituie acel fenomen pe care îl vom determina mai exact ca transcendență a *Dasein*-ului.

În interpretarea sa monadologică a ființării, Leibniz a văzut deja, într-un anumit sens, acest fenomen aparte al lumii, fără însă a-l fixa ca atare. El spune că fiecare ființare, potrivit posibilității ei, oglindește totalitatea ființării, în concordanță cu diferitele grade de vigilență a reprezentării ei. Fiecare monadă, adică fiecare ființare individuală ce este pentru sine, este caracterizată prin intermediul reprezentării, prin posibilitatea de a oglindi întregul lumii. Monadele nu au nevoie de ferestre, ele au de la sine posibilitatea de a cunoaște întregul lumii. Oricât de mari sunt dificultățile pe care le ridică monadologia lui, și asta mai ales deoarece intuiția lui veritabilă se înscrie în limitele ontologiei moștenite, totuși trebuie să vedem în această idee a reprezentării monadelor ceva pozitiv, ceva care până acum abia dacă a avut vreo influență în filozofie. [249]

În acest fel am obținut un mănunchi de mai multe înțelesuri.

În primul rând: comprehensiunea de sine nu trebuie să fie echivalată, nici măcar formal, cu o experiență reflectată a eului, ci ea variază odată cu felul de a fi de fiecare dată al *Dasein*-ului, și anume în formele fundamentale ale autenticității și inautenticității.

În al doilea rând: constituției de ființă a *Dasein*-ului îi aparține faptul-de-a-fi-în-lume, o structură care trebuie deosebită în mod riguros de intramundaneitatea ființării simplu-prezente, în măsura în care intramundaneitatea nu aparține ființei ființării simplu-prezente, în special naturii, ci doar îi este atribuită acesteia. Chiar dacă nu este nici o lume, chiar dacă nu există nici un *Dasein*, natura poate totuși să fie.

În al treilea rând: ființa ființării ce nu este de ordinul *Dasein*-ului are o structură mai bogată și mai complexă, ea depășind din acest motiv caracterizarea obișnuită a ființării simplu-prezente ca un context de lucruri.

În al patrulea rând: dacă comprehensiunea de sine a *Dasein*-ului este înțeleasă așa cum trebuie, din ea rezultă că analiza conștiinței de sine presupune clarificarea prealabilă a constituției existenței. Doar cu ajutorul unei interpretări radicale a subiectului va putea fi evitat un subiectivism fals și deopotrivă un realism orb, care ar vrea să fie mai realist decât lucrurile însele, în măsura în care nu înțelege fenomenul lumii.

În al cincilea rând: caracterizarea faptului-de-a-fi-în-lume ca structură fundamentală a *Dasein*-ului arată faptul că orice raportare de sine la ființarea intramundană, adică ceea ce am desemnat până acum ca atitudine intențională față de ființare, își are temeiul în constituția fundamentală a faptului-de-a-fi-în-lume. Intențională presupune transcendența specifică a *Dasein*-ului, și nu se poate proceda invers, anume să explici transcendența pe baza conceptului de intențională, așa cum este înțeles în mod curent.

În al șaselea rând: intențională ca mod de raportare la *ființare* îi aparține de fiecare dată o *comprehensiune a ființei* ființării, la care se raportează *intentio*. De-acum este clar că această comprehensiune a ființei
[250] ființării se află în corelație cu *înțelegerea lumii*, aceasta din urmă fiind premisa fără de care nu s-ar putea face experiența unei ființări intramundane. Dar în măsura în care înțelegerea lumii — întrucât faptul-de-a-fi-în-lume constituie o determinație a *Dasein*-ului — este în același timp o *înțelegere de sine* a *Dasein*-ului, comprehensiunea ființei aparținând intențională *cuprinde* deopotrivă ființa *Dasein*-ului și ființa acelei ființări intramundane care nu este de ordinul *Dasein*-ului. Asta înseamnă:

În al șaptelea rând: această comprehensiune a ființei, care cuprinde într-un anumit mod toate ființările, este în primă instanță indiferentă; noi obișnuim să numim ființare tot ceea ce este întâlnit într-un fel sau altul ca ființare, fără a o diferența din punct de vedere al unui

anumit mod de a fi. Comprehensiunea ființei este indiferentă, dar totodată ea este de fiecare dată *diferențiabilă*.

În al optulea rând: în timp ce împărțirea, aparent univocă, a ființării în *res cogitans* și *res extensa* are drept fir conducător un concept dominant de ființă — ființa = simplă-prezență —, analiza de față arată că între aceste două ființări stăruie o deosebire radicală în privința constituției de ființă pe care o au. Deosebirea ontologică dintre constituția de ființă a *Dasein*-ului și cea a naturii se vădește a fi atât de mare încât, în primă instanță, s-ar părea că cele două moduri ale ființei sunt incomparabile și cu neputință de determinat pe baza unui concept unitar al ființei în genere. *Existența* și *faptul-de-a-fi-simplu-prezent* sunt mai disparate decât, de exemplu, determinațiile ființei lui Dumnezeu și cele ale ființei omului, așa cum pot fi ele găsite în ontologia tradițională. Căci aceste două ființări continuă încă să fie înțelese ca ființări simplu-prezente. Astfel, întrebarea ce devine stringentă este următoarea: dată fiind această deosebire radicală a modurilor pe care le are ființa în genere, mai poate fi oare găsit un concept unitar al ființei care să ne îndreptățească să desemnăm aceste moduri diferite ale ființei ca fiind moduri ale *ființei*? Cum anume trebuie înțeleasă unitatea conceptului de ființă în raport cu o posibilă multiplicitate a modurilor ființei? Cum se raportează în același timp indiferența ființei, așa cum este dezvăluită ea în cadrul înțelegerii cotidiene a ființării, la unitatea unui concept originar al ființei? [251]

Întrebarea privitoare la indiferența ființei și la valabilitatea, în primă instanță universală, a ființei ne conduce la problema celui de-al patrulea capitol.

CAPITOLUL PATRU

Teza logicii: Fiecare ființare poate fi abordată prin „este", indiferent de ceea ce constituie de fiecare dată modul ei de a fi. Ființa copulei.

Luând în discuție *cea de-a patra teză*, ne lovim de o problemă cu totul centrală, care a fost mereu discutată în cadrul filozofiei, dar numai înlăuntrul unui orizont limitat: întrebarea privitoare la ființă în sensul lui „este", adică privitoare la copula enunțului, a logosului. „Este"-le a primit numele de copulă datorită poziției intermediare și de legătură pe care o are, în cadrul unei propoziții, între subiect și predicat: S este P. Rolul de copulă a lui „este" a fost tratat în cadrul științei despre logos, în logică, deoarece logosul, enunțul, este acel loc fundamental unde îl întâlnim pe „este" și întrucât problematica ontologiei antice s-a dezvoltat așa cum știm. Așa se face că o problemă ce nu este câtuși de puțin una oarecare, ci una foarte centrală a ființei, a fost *izgonită în logică*. Spunem „izgonită" deoarece logica însăși a ajuns să fie o disciplină separată în cadrul filozofiei și deoarece ea este cea care a suferit cea mai accentuată sclerozare, desprinzându-se de problemele centrale ale filozofiei în genere. Abia Kant i-a redat logicii o funcție filozofică centrală, chiar dacă a făcut acest lucru în parte pe spezele ontologiei și, mai ales, nu a încercat să smulgă așa-numita logică de școală din superficialitatea și vidul propriu. Chiar și încercarea mai ambițioasă a lui Hegel, anume de a concepe din nou logica ca filozofie, a fost mai curând o prelucrare a problemelor moștenite și ale rezultatelor acestei discipline, decât o abordare radicală a problemei logicii ca ata-

re. Secolul al XIX-lea nu a izbutit nici măcar să se mențină la nivelul problematicii hegeliene, ci a recăzut în logica de școală, și anume în așa fel încât problemele de natură gnoseologică și psihologică au fost amestecate cu problemele specific logice. Dintre cele mai însemnate lucrări de logică ale secolului al XIX-lea amintim pe cele ale lui J. St. Mill, Lotze, Sigwart și Schuppe. Astăzi, logica gnoseologică a lui Schuppe este prea puțin luată în seamă. Caracteristic pentru stadiul logicii din filozofia celei de-a doua jumătăți a secolului al XIX-lea este, de exemplu, faptul că un om de rangul lui Dilthey s-a mulțumit o viață întreagă să prezinte, în prelegerile sale, cea mai searbădă logică de școală, încălzită cu nițică psihologie. Abia Husserl, odată cu *Cercetările logice* (1900–1901), a adus din nou lumină în logică și în problemele ei. Dar nici el nu a reușit să înțeleagă logica în chip filozofic, ci dimpotrivă, a întărit tendința de a da logicii statutul unei științe separate, desprinsă de filozofie, înțeleasă ca disciplină formală. Logica însăși, din al cărei perimetru de probleme s-au născut primele cercetări fenomenologice, nu a putut să țină pasul cu evoluția fenomenologiei. În epoca recentă sunt demne de menționat cele două lucrări originale ale lui Emil Lask, *Logik der Philosophie (Logica filozofiei)* (1911) și *Die Lehre vom Urteil (Doctrina despre judecată)* (1912), amândouă trădând un veritabil avânt filozofic. Deși Lask tratează cel mai adesea problemele într-o manieră formalistă și prin prisma schemelor conceptuale ale neokantianismului, totuși el se îndreaptă conștient către o înțelegere filozofică a logicii și se întoarce astfel în mod inevitabil, sub presiunea lucrului însuși, la problemele ontologice. Totuși Lask nu a putut să se elibereze de convingerea contemporanilor lui, anume că neokantianismul era chemat să înnoiască filozofia. [253]

Această schițare lapidară a destinului logicii vrea să arate că problema copulei, a lui „este", *întrucât* a fost

tratată în logică, este ruptă în mod necesar de problemele
[254] propriu-zise ale filozofiei ca știință despre ființă. Problema nu poate fi urnită din loc atât timp cât logica însăși nu va fi preluată din nou de ontologie, adică atâta timp cât Hegel — care a procedat invers, dizolvând ontologia în logică — nu este înțeles; or, asta înseamnă întotdeauna a-l depăși și totodată a-l asimila printr-o radicalizare a problematicii. Depășirea lui Hegel este pasul necesar din punct de vedere lăuntric al dezvoltării filozofiei apusene, pas care trebuie neapărat să fie făcut dacă ea, filozofia, vrea să mai rămână în viață. Nu știm dacă vom reuși să preschimbăm din nou logica în filozofie; filozofia nu trebuie să facă profeții, dar nici nu trebuie să doarmă.

Problema noastră este următoarea: a da un răspuns la *întrebarea cu privire la corelația dintre „este", în calitate de copulă, și problemele ontologice fundamentale.* În acest scop ar fi necesar să caracterizăm într-un mod suficient de concret problema copulei pornind mai întâi de la tradiție — ceea ce ar presupune să străbatem principalele etape din istoria logicii. Însă economia prelegerii ne interzice un asemenea demers. De aceea, vom recurge la un expedient și ne vom îndrepta atenția către câteva tratări caracteristice ale problemei copulei, așa cum s-au ivit ele în istoria logicii. Vom urmări mai întâi apariția problemei la *Aristotel*, cel pe care obișnuim să-l numim părintele logicii. Apoi vom pune în relief o interpretare cu totul extremă a copulei și a enunțului, cea a lui *Thomas Hobbes*. În continuarea concepției acestuia, vom înfățișa definiția dată copulei de *J. St. Mill*, a cărui logică a avut o importanță decisivă în secolul al XIX-lea. În final, vom stabili problemele ce gravitează în jurul copulei, așa cum le-a prezentat *Lotze* în *Logica* sa. În acest fel, vom vedea cum o problemă în aparență simplă, cea a lui „este", se complică în felurite privințe, astfel încât pentru noi se naște întrebarea cum diversele încercări de rezolva-

re, adică de interpretare a lui „este" pot fi înțelese în mod originar pornind de la unitatea problematizării ontologice.

§ 16. Schițarea problemei ontologice a copulei, prin referire la câteva expuneri caracteristice din cadrul istoriei logicii

Am întâlnit deja de mai multe ori în cursul expunerilor noastre ființa în sensul de copulă, ființa ca „este". O dată ne-am referit la ea atunci când a trebuit să arătăm că în ciuda lipsei unei conceptualizări a ființei, noi înțelegem totuși în cadrul *Dasein*-ului cotidian, dintotdeauna și de la bun început, ceva de felul ființei, deoarece noi folosim mereu în vorbirea zilnică — înțelegându-l cumva — cuvântul „este" și în genere expresiile verbale cu felurite flexiuni. Apoi, cu prilejul discutării celei de-a doua teze, când am luat în considerare interpretarea kantiană a efectivității ca punere absolută, am văzut că I. Kant cunoștea un concept de ființă încă și mai general. El spune: „Dar ceva poate fi pus într-o manieră doar relativă sau, și mai bine, doar relația (*respectus logicus*) a ceva poate să fie gândită ca o notă a unui lucru, și atunci ființa, adică poziția acestei relații nu este nimic altceva decât conceptul de legătură într-o judecată."[133] În lumina celor expuse anterior, trebuie să spunem că ființa înseamnă aici totuna cu starea-de-a-fi-pus a relației dintre subiect și predicat, starea-de-a-fi-pus a legăturii puse în formalul „eu leg", inerent judecății.

a) Ființa în sensul lui „este" din enunț, în cadrul gândirii legătoare (Aristotel)

Aristotel este cel care se confruntă primul cu această semnificație a ființei ca relație dintre subiect și predicat,

[133] Kant, *Argument*, p. 77.

respectiv ca legare, în tratatul său Περὶ ἑρμηνείας, *De interpretatione*, adică *Despre enunțare* sau, mai bine, *Despre interpretare*. Acest tratat are drept temă logosul, mai
[256] precis λόγος ἀποφαντικός, acea vorbire și formă a vorbirii a cărei funcție este aceea de a arăta ființarea așa cum este ea. Aristotel deosebește între logos în genere (adică o vorbire care are o semnificație și o formă anumită, ce poate fi o rugăminte, o cerere sau o plângere) și λόγος ἀποφαντικός, adică acea vorbire care are drept funcție specifică *punerea în lumină*, și pe care noi, în limba germană, o numim *Aussage* (enunț), *Satz* (propoziție) sau, folosind un cuvânt ce poate crea neînțelegeri, *Urteil* (judecată).

Λόγος ἀποφαντικός este determinat de Aristotel mai întâi ca φωνὴ σημαντική, ἧς τῶν μερῶν τι σημαντικόν ἐστι κεχωριμένον[134], un sunet pus în cuvinte care este în stare să semnifice ceva, dar în așa fel încât părțile acestei înlănțuiri de cuvinte, adică cuvintele izolate, luate în parte (conceptul de subiect și conceptul de predicat), înseamnă de fiecare dată ceva. Nu orice logos, nu orice vorbire este o vorbire arătătoare, chiar dacă fiecare vorbire este σημαντικός, adică înseamnă ceva; nu orice vorbire are funcția de a pune în lumină ființarea așa cum este ea. Însușirea de a pune în lumină nu o are decât acea vorbire ἐν ᾧ τὸ ἀληθεύειν ἢ ψεύδεσθαι ὑπάρχει[135], în care survin faptul-de-a-fi-adevărat și faptul-de-a-fi-fals. A fi adevărat este un anume fapt de a fi. În logosul ca enunț se află, pe de o parte, conform formei sale (S este P), „*este*"-le, ființa în calitate de copulă. Pe de altă parte, fiecare logos ca enunț este sau *adevărat* sau *fals*. Faptul enunțului de a fi adevărat sau fals stă într-o anumită relație cu „este"-le, este identic cu el sau deosebit de el. Se ridică întrebarea: cum se raportează faptul de a fi adevărat la ființa în sensul de „este" ca copulă, ființă pe care,

[134] Aristotel, *De interpretatione*, 4, 16 b 26 f.
[135] *Ibidem*, 17 a 2 și urm.

la rândul ei, o întâlnim în logos, în enunț? Cum trebuie pusă problema pentru a vedea această *corelație dintre adevăr și copulă* și pentru a o interpreta *ontologic*?

Pentru început, să-l lăsăm pe Aristotel să ne spună cum vede el ființa în calitate de copulă: αὐτὰ μὲν οὖν καθ' αὑτὰ λεγόμενα τὰ ῥήματα ὀνόματά ἐστι καὶ σημαίνει τι, — ἵστησι γὰρ ὁ λέγων τὴν διάνοιαν, καὶ ὁ ἀκούσας ἠρέμησεν, ἀλλ' εἰ ἔστιν ἢ μή οὔπω σημαίνει· οὐ γὰρ τὸ εἶναι ἢ μὴ εἶναι σημεῖόν ἐστι τοῦ πράγματος, οὐδ' ἐὰν τὸ ὂν εἴπῃς ψιλόν. αὐτὸ μὲν γὰρ οὐδέν ἐστιν, προσσημαίνει δὲ σύνθεσίν τινα, ἣν ἄνευ τῶν συγκειμένων οὐκ ἔστι νοῆσαι.[136] În acest loc, Aristotel se referă la verbe, adică la cuvintele care — așa cum el însuși spune — poartă în înțelesul lor timpul (*Zeit*), motiv pentru care noi obișnuim să le mai numim și *Zeitworte* (verbe). Să traducem textul de mai sus explicitându-l: când rostim verbele unul câte unul, de pildă, a merge, a face, a bate, în acest caz ele sunt substantive și au o semnificație: mersul, facerea. Căci cel care pronunță asemenea cuvinte ἵστησι τὴν διάνοιαν, acela își face gândirea să stea, adică se menține în preajma a ceva, se referă prin ele la ceva determinat. Și corespunzător: cel care aude cuvinte ca „a merge", „a sta", „a ședea", acela se oprește, adică poposește în preajma a ceva, în preajma a ceea ce este înțeles prin aceste cuvinte. Toate aceste verbe *se referă la ceva*, dar nu ne spun dacă acel ceva la care ele se referă *este* sau *nu este*. Când spun: a merge, a sta, prin asta nu spun dacă cineva merge sau stă *efectiv*. „A fi" sau „a nu fi" nu înseamnă câtuși de puțin un lucru — am spune: câtuși de puțin ceva care, la rândul lui, este. Nici măcar atunci când rostim, de unul singur, cuvântul „fiind", τὸ ὄν, căci determinația de ființă din cuvântul „fiind" *nu este nimic*, adică ființa nu este o ființare. Și totuși acest cuvânt *adaugă* o semnificație, προσσημαίνει, și anume o

[136] *Ibidem*, 16 b 19–25.

anumită σύνθεσις, o anumită legare ce nu poate fi gândită dacă nu este gândit deja ceva ce este legat, respectiv ceva ce poate fi legat. Doar gândind ceva ce este legat, ceva ce poate fi legat, doar așa poate fi gândită σύνθεσις, starea-de-a-fi-legat. În măsura în care ființa înseamnă această stare-de-a-fi-legat în cadrul propoziției S este P, ființa are o semnificație doar dacă gândim ceva ce este legat. Ființa nu are o semnificație de sine-stătătoare, ci προσσημαίνει, ea adaugă o semnificație, și anume faptu-
[258] lui de a semnifica și gândirii, dotată cu semnificație, a ceea ce este pus în raport. În acest caz, ființa exprimă legătura însăși. Expresia εἶναι προσσημαίνει σύνθεσίν τινα exprimă o anumită legare. De altminteri, și Kant spune că ființa este un concept de *legătură*.

Nu putem aprofunda aici pasajul citat, cum de altfel nu o putem face nici în cazul întregului tratat *De interpretatione*. El ridică exegezei dificultăți enorme. Chiar și vechii comentatori ai lui Aristotel, Alexandru din Afrodisia și Porfir, au înțeles și comentat în mod diferit acest pasaj. La rândul său, Toma din Aquino înțelege pasajul în alt fel. Acest lucru nu este un semn că textul a fost transmis în mod precar (în privința asta nu planează nici o îndoială), ci că această problemă ridică dificultăți reale.

Deocamdată să reținem doar că „este"-le înseamnă ființa unei ființări și nu este ca un lucru simplu-prezent. În enunțul „tabla e neagră", atât subiectul, tabla, cât și predicatul, neagră, se referă fiecare în parte la o ființare simplu-prezentă, anume la acel lucru care este tabla, aceasta fiind neagră, și astfel la negreala prezentă în tablă. „Este"-le, dimpotrivă, nu se referă la ceva simplu-prezent, la ceva care să fie simplu-prezent precum tabla însăși și precum neagreala din tablă. Despre acest „este", Aristotel spune: οὐ γάρ ἐστι τὸ ψεῦδος καὶ τὸ ἀληθὲς ἐν τοῖς πράγμασιν, οἷον τὸ μὲν ἀγαθὸν ἀληθὲς τὸ δὲ κακὸν εὐθὺς ψεῦδος, ἀλλ' ἐν διανοίᾳ[137], acel ceva la care

[137] Aristotel, *Metafizica*, E 4, 1027 b 25 și urm.

se referă acest „este" nu este o ființare care poate fi întâlnită printre lucruri, o ființare precum lucrurile, ci este ἐν διανοίᾳ, este în gândire. Acest „este" este sinteză, și anume ea este — cum însuși Aristotel spune — σύνθεσις νοημάτων[138], adică legarea a ceea ce este gândit în gândire. Aristotel vorbește aici de sinteza lui S cu P. Și, în continuarea pasajului citat, el spune: ἐνδέχεται δὲ καὶ διαίρεσιν φάναι πάντα[139], se poate însă ca toate acestea — legarea lui S cu P într-o propoziție, legare ce este ex- [259]
primată prin „este" — să fie înțelese ca διαίρεσις. S = P nu este doar o legare, ci totodată și o despărțire. Această remarcă a lui Aristotel este esențială în privința înțelegerii structurii propoziției, structură asupra căreia vom reveni. Într-un alt loc, Aristotel scrie: Acest „este" înseamnă o sinteză și ea este prin urmare ἐν συμπλοκῇ διανοίας καὶ πάθος ἐν ταύτῃ[140], ea este în cuplarea pe care intelectul, ca instanță ce leagă, o săvârșește, și acest „este" se referă la ceva pe care nu îl întâlnim printre lucruri, o ființare, ci o ființare care este precum o stare a gândirii. „Este"-le nu este ἔξω ὄν, o ființare dinafara gândirii, și nici χωριστόν, ceva ce stă pentru sine în chip de sine stătător. Dar la ce fel de ființare se referă acest „este" — iată o chestiune învăluită în întuneric. Acest „este" trebuie să se refere la ființa unei ființări care nu se întâlnește printre ființările simplu-prezente, ci ceva care se află în intelect, sau mai simplu spus, în subiect, fiind ceva subiectiv. Nu vom putea să ne pronunțăm cum trebuie în privința acestor determinații — și anume că ființarea desemnată prin „este" și prin „a fi" nu se află printre lucruri, ci în intelect — decât atunci când ne vom lămuri ce anume înseamnă aici „intelect", „subiect", și cum anume poate fi determinată relația fundamentală a subiectului cu ființarea simplu-prezentă, adică când vom clarifica ce anume

[138] Aristotel, *De anima*, Γ 6, 430 a 28.
[139] *Ibidem*, 430 b 3 și urm.
[140] Aristotel, *Metafizica*, K 8, 1065 a 22–23.

înseamnă faptul-de-a-fi-adevărat și în ce raport se află acest fapt cu *Dasein*-ul. Indiferent de modul în care sunt înțelese aceste probleme centrale și atât de dificile, ceea ce vedem în primă instanță este înrudirea lăuntrică ce există între concepția lui Aristotel și cea a lui Kant. Potrivit lui Kant, ființa înțeleasă drept copulă este *respectus logicus*, iar potrivit lui Aristotel, sinteză în logos. Deoarece această ființare, acest *ens*, nu este, potrivit lui Aristotel, ἐν πράγμασιν, adică nu se întâlnește printre lucruri, ci este ἐν διανοίᾳ, tocmai de aceea această ființare nu înseamnă un *ens reale*, ci un *ens rationis*, așa cum spune scolastica.
[260] Dar aceasta nu e decât traducerea lui ὄν ἐν διανοίᾳ.

b) Ființa copulei în orizontul faptului-de-a-fi-ceva (*essentia*) la Th. Hobbes

Sub influența tradiției aristotelico-scolastice se află și *interpretarea copulei* și a *propoziției* dată de *Hobbes*. Concepția lui despre logică se obișnuiește a fi dată drept exemplu de nominalism extrem. Nominalismul este acea concepție despre problemele logice care pornește, în interpretarea gândirii și a cunoașterii, de la gândirea care este enunțată prin enunț, și anume de la enunțul care se dovedește a fi o înlănțuire de cuvinte vorbite, de la cuvinte și de la nume — de aici termenul de nominalism. În cadrul problematizării de tip nominalist, toate problemele ce se ridică în privința propoziției, și astfel și problema faptului de a fi adevărat și întrebarea cu privire la copulă, au drept reper înlănțuirea cuvintelor. Am văzut că, încă de timpuriu la greci, întrebarea privitoare la propoziție și la cunoaștere a avut drept reper logosul, motiv pentru care reflecția asupra cunoașterii a devenit logica. Întrebarea care stăruie însă este în ce direcție este luat logosul drept temă, și din ce punct de vedere este el privit. Deja în logica antică, pe timpul lui Platon și Aristotel, s-a răspândit în sofistică un nominalism; mai târziu, în

Evul Mediu, au reapărut felurite variante ale acestei direcții de gândire, cu precădere în școala franciscană engleză. Reprezentantul extrem al nominalismului scolasticii târzii este Occam, a cărui prolematică nominalistă a jucat un rol însemnat atât în privința problemelor lui teologice, cât și în problematica teologică și în dificultățile imanente poziției lui Luther. Nu este o întâmplare că Hobbes a elaborat un nominalism extrem. Analiza pe care o face el copulei în corelație cu analiza propoziției (*propositio*) o întâlnim în *Logica* lui, adică în prima parte a doctrinei lui *Despre corp*[141]. În mod intenționat, vom examina cu de-amănuntul conceptul de copulă al lui [261]
Hobbes, și asta nu doar pentru că este puțin cunoscut, ci și pentru că această formulare extrem nominalistă a problemelor este făcută cu o claritate de neîntrecut, lucru care atestă mereu — indiferent de valabilitatea acestei formulări — o forță filozofică.

„Este"-le constituie o componentă simplă a unei propoziții: S este P. Prin urmare, acest „este" își primește determinația mai exactă pornind de la conceptul de propoziție, de enunț. Dar cum definește Hobbes *propositio*? Inspirându-se în mod vădit de la Aristotel, Hobbes pornește de la diferențierea formelor posibile ale vorbirii, ale logosului, ale lui *oratio*. El enumeră: *precationes*, rugăminți, *promissiones*, promisiuni, *optiones*, dorințe, *iussiones*, porunci, *lamentationes*, plângeri, și despre toate aceste forme ale vorbirii el spune că sunt *affectuum indicia*, indicii ale mișcărilor sufletului. De aici se vede deja trăsătura caracteristică a interpretării sale. El pornește de la *caracterul verbal* al acestor forme ale vorbirii: ele sunt *semne* a ceva sufletesc. Dar el nu interpretează într-un mod mai exact aceste forme ale vorbirii în structura lor; de altfel, această structură ridică și astăzi dificultăți fundamentale inter-

[141] Thomas Hobbes, *Elementorum philosophiae* sectio I. „De corpore", pars I sive Logica, cap. III. și urm. „De propositione".

pretării. Despre *propositio*, singura formă de vorbire care este dătătoare de măsură în logică, el spune: *Est autem Propositio oratio constans ex duobus nominibus copulatis qua significat is qui loquitur, concipere se nomen posterius ejusdem rei nomen esse, cujus este nomen prius; sive (quod idem est) nomen prius a posteriore contineri, exempli causa, oratio haec homo est animal, in qua duo nomina copulantur per verbum Est, propositio est; propterea quod qui sic dicit, significat putare se nomen posterius animal nomen esse rei ejusdem cujus nomen est homo, sive nomen prius homo contineri in nomine posteriore animal.*[142] Însă aserțiunea este o vorbire alcătuită din două nume ce sunt cuplate și prin care vorbitorul
[262] arată că înțelege că numele ulterior, anume predicatul, numește același lucru pe care îl numește și numele anterior; sau, ceea ce e totuna, el înțelege că numele anterior, subiectul, este conținut în cel ulterior. De pildă, această vorbire: omul este o viețuitoare, în care două nume sunt cuplate prin verbul „este". Această vorbire reprezintă o aserțiune. — Se cuvine să luăm aminte că Hobbes, în această definiție, înțelege din capul locului subiectul și predicatul ca două nume și privește propoziția dintr-un unghi de vedere pe de-a-ntregul exterior: două nume, S este P. P este termenul ulterior, S este numele anterior, însă „este"-le este cuplarea termenului anterior cu cel ulterior. Caracterizând enunțul astfel, Hobbes privește enunțul ca pe o înlănțuire de cuvinte, o înlănțuire de cuvinte ce apar, iar întregul acestei înlănțuiri de cuvinte este un indiciu (*significat*) al faptului că cel care face uz de ele înțelege ceva. Copula „este" este indiciul faptului că vorbitorul înțelege că ambele nume din propoziție se referă la același lucru. Termenul de viețuitoare se referă la ace-

[142] Thomas Hobbes, *Logica*, cap. III, 2, în: *Opera philosophica, quae latine scripsit, omnia*, vol. 1 (ed. Molesworth, 1839–1845).

lași lucru ca și termenul de om. În mod corespunzător, particula *est*, „este"-le, este la rândul lui un *signum*, un semn.

Privită din afară, în această interpretare a lui *propositio* avem de-a face cu același mod de a aborda problema ca și la Aristotel. În tratatul *De interpretatione*, Aristotel își începe expunerea cu o caracterizare generală: Ἔστι μὲν οὖν τὰ ἐν τῇ φωνῇ τῶν ἐν τῇ ψυχῇ παθημάτων σύμβολα, καὶ τὰ γραφόμενα τῶν ἐν τῇ φωνῇ.[143] „Sunetul vocal pus în cuvinte este σύμβολον, simbol, este semnul de recunoaștere al stărilor sufletești, și tot așa forma scrisă este simbol, *signum* al sunetului vocal." Și pentru Aristotel există o corelație între forma scrisă, cea vorbită și cea gândită: scrisul, cuvântul, gândul. Ce-i drept, la Aristotel, această corelație este surprinsă doar cu ajutorul firului conducător al conceptului — în întregime formal, nelămurit — de σύμβολον, de semn. La Hobbes, această relație de semne este accentuată și mai mult. Abia în epoca recentă această problemă a semnului a devenit [263]
obiectul unei cercetări efective. În prima din *Cercetările logice*, cea intitulată „Expresie și semnificație", Husserl descrie determinațiile esențiale ale semnului, indiciului și desemnării, deosebindu-le totodată de semnificare. Funcția a ceea ce este scris, aceea de a fi semn a ceea ce este vorbit, este cu totul alta decât funcția de semn pe care o are ceea ce este vorbit în raport cu ceea ce este semnificat în cadrul vorbirii și, pe de altă parte, în ceea ce privește funcția de semn a ceea ce este scris, a scrisului, în raport cu acel ceva la care se referă scrisul. Aici vedem o diversitate de relații simbolice, care sunt greu de surprins în structura lor elementară, având nevoie de cercetări mai ample. Ca o completare a cercetării lui Husserl, § 17, „Trimitere și semn", din *Ființă și timp* conține câteva elemente noi, prezentate însă dintr-o perspectivă radicală. Astăzi simbolul a devenit un

[143] Aristotel, *De interpretatione*, 16 a 3 și urm.

cuvânt de uz frecvent, dar lumea renunță să cerceteze ceea ce se are în vedere prin simbol, ignorând dificultățile ce se ascund în spatele acestui cuvânt la modă.

În propoziție, *subjectum* este numele anterior, *praedicatum* este cel ulterior, iar „este"-le este cuplarea lor. Cum trebuie determinată mai precis funcția de semn pe care o are „este"-le, în calitate de concept de legătură? Cuplarea, spune Hobbes, nu are nevoie să fie exprimată obligatoriu prin vocabula *est*, prin „este", *nam et ille ipse ordo nominum, connexionem suam satis indicare potest*[144], căci însăși înlănțuirea cuvintelor poate să arate într-un mod satisfăcător împletirea lor. Semnul cuplării, atunci când este exprimat, copula sau forma flexiunii verbului, are la rândul lui o anumită funcție de indicare. *Et nomina* [și anume *nomina copulata*] *quidem in animo excitant cogitationem unius et ejusdem rei*, numele, subiectul și predicatul, suscită gândul la unul și același lucru. *Copulatio autem cogitationem inducit causae propter quam ea*
[264] *nomina illi rei imponuntur*,[145] dar cuplarea însăși, respectiv semnul ei, copula, aduce cu sine un gând prin care este gândit temeiul pentru care ambele nume sunt atribuite unuia și aceluiași lucru. Copula nu este pur și simplu semnul unei legări, așadar un concept de legătură, ci indiciul acelui ceva *în care își are temeiul* starea-de-a-fi-legat, *causa*.

Cum lămurește Hobbes această concepție despre copulă, care nu poate să nu ne surprindă în cadrul orientării sale radical nominaliste? Să luăm un exemplu: *corpus est mobile*[146], corpul este mobil. Prin termenii de *corpus* și *mobile*, noi gândim *rem ipsam*, lucrul însuși, *utroque nomine designatam*, pe care îl desemnăm cu ajutorul ambelor nume. Dar noi nu doar gândim de două ori, în mod

[144] Thomas Hobbes, *Logica*, cap. III, 2.
[145] *Ibidem*, cap. III, 3.
[146] *Ibidem*.

succesiv, unul și același lucru prin aceste două nume, corp-mișcător, *non tamen ibi acquiescit animus*, spiritul nu se mulțumește doar cu atât, ci se întreabă în continuare: Ce este acel fapt-de-a-fi-corp și acel fapt-de-a-fi-mișcat, *sed quaerit ulterius, quid sit illud esse corpus vel esse mobile*?[147] Hobbes reduce funcția de indicare a copulei la indicarea acelei ființări la care se referă *nomina copulata*, o reduce la întrebarea privitoare la acel ceva care constituie deosebirile *în lucrul numit*, pe temeiul cărora lucrul, în raport cu alte lucruri, este numit așa și nu altfel. Întrebându-ne cu privire la *esse aliquid*, noi ne întrebăm cu privire la *quidditas*, cu privire la faptul-de-a-fi-ceva al unei ființări. Abia acum este clar care este sensul funcției pe care Hobbes o atribuie copulei. Copula, în calitate de indicare a gândirii *temeiului* cuplării numelor, este indiciul faptului că în *propositio*, în enunț, noi gândim pe *quidditas*, faptul-de-a-fi-ceva. *Propositio* este răspunsul dat întrebării: *ce este* lucrul? În orientarea nominalistă, asta înseamnă: care este temeiul atribuirii a două nume diferite aceluiași lucru? A exprima „este"-le în pro- [265]
poziții, a gândi copula, înseamnă să gândești temeiul posibilei și necesarei referiri identice a subiectului și predicatului la același lucru. Ceea ce este gândit prin „este", temeiul, este faptul-de-a-fi-ceva (*realitas*). În consecință, „este"-le dă seamă de *essentia* sau *quidditas* a *res*-ului, despre care se enunță ceva în cadrul enunțului.

Potrivit lui Hobbes, pornind de la structura lui *propositio* putem să înțelegem o distincție fundamentală a numelor, cea dintre *nomina concreta* și *nomina abstracta*. Una din vechile convingeri ale logicii este aceea că conceptele se desprind din judecată și că ele sunt determinate prin intermediul ei. *Concretum autem este quod rei alicujus quae existere supponitur nomen est, ideoque quandoque suppositum, quandoque subjectum Graece*

[147] *Ibidem.*

ὑποκείμενον *appellatur*,[148] *concretum* este numele a ceva care este gândit ca fiind simplu-prezent. De aceea, în locul termenului de *concretum* mai sunt folosiți și cei de *suppositum* și de *subjectum* (ὑποκείμενον). Astfel de nume sunt: corp (*corpus*), mobil (*mobile*) sau asemănător (*simile*). *Abstractum est, quod in re supposita existentem nominis concreti causam denotat*,[149] numele abstract desemnează acel temei care este prezent în lucrul-care-se-află-la-bază, temei al numelui concret. Nume abstracte sunt corporalitatea (*esse corpus*), mobilitatea (*esse mobile*) sau similitudinea (*esse simile*).[150] *Nomina autem abstracta causam nominis concreti denotant, non ipsam rem*,[151] numele abstracte desemnează temeiul numelui concret, și nu lucrul însuși. *Quoniam igitur rem ita conceptam voluimus appellari corpus, causa ejus nominis est, esse eam rem extensam sive extensio vel corporeitas*,[152] faptul că totuși noi numim astfel un corp concret care-se-află-în-față își are temeiul în aceea că ceea ce ne este
[266] dat dinainte are întindere, adică este determinat prin corporalitate. Din punct de vedere al propoziției, numele concrete sunt cele anterioare, iar cele abstracte sunt cele ulterioare. Căci, spune Hobbes, numele abstracte care exprimă faptul-de-a-fi-ceva, adică *quidditas*, nu ar putea să fie dacă n-ar fi „este"-le copulei. După Hobbes, ele *provin din copulă*.

Trebuie să reținem caracterizarea dată de Hobbes copulei: ea indică temeiul posibilei referiri identice a subiectului și predicatului la același lucru (*res*). Prin această indicare a temeiului se are în vedere faptul-de-a-fi-ceva al lucrului, și, în consecință, copula, „este"-le, exprimă faptul-de-a-fi-ceva. Hobbes neagă că „este"-le ar exprima

[148] *Ibidem.*
[149] *Ibidem.*
[150] *Ibidem.*
[151] *Ibidem.*
[152] *Ibidem.*

cumva pe „există", pe „este simplu-prezent" sau ceva de acest fel. Suntem puși în fața întrebării: cum anume funcția de exprimare a copulei (care este în corelație cu expresia faptului-de-a-fi-ceva) se raportează la fenomenul sau la expresia faptului-de-a-fi-simplu-prezent, a existării?

Copula indică *temeiul* atribuirii unor nume diferite aceluiași lucru. Trebuie să reținem această determinație. „Este"-le spune: există un temei pentru această referire de tip identificator a numelui-subiect și a numelui-predicat la un lucru. Acest fapt are și alte consecințe în privința unei determinări mai exacte a lui *propositio*. Am semnalat deja că în enunț își au locul un fapt-de-a-fi-adevărat, respectiv un fapt-de-a-fi-fals, și că există o anumită corelație între ființa înțeleasă ca „este" și faptul-de-a-fi-adevărat. Se ridică întrebarea: cum anume înțelege Hobbes *veritas* și *falsitas*, adevărul și falsitatea, ce aparțin lui *propositio*? Această corelație, așa cum o înțelege Hobbes, reiese din următoarea propoziție: *Quoniam omnis propositio vera est..., in qua copulantur duo nomina ejusdem rei, falsa autem in qua nomina copulata diversarum rerum sunt*,[153] un enunț este adevărat atunci când cuplarea numelor, subiect și predicat, se raportează la același lucru; însă el este [267]
fals când numele cuplate se referă la lucruri diferite. Pentru Hobbes, adevărul enunțului stă în raportarea — ce identifică în mod adecvat — a membrilor enunțului la același lucru, ca temei *unitar* al legării lor. El definește copula în același sens ca și adevărul. „Este"-le, în calitate de copulă, este în același timp și expresia faptului-de-a-fi-adevărat în propoziție. Nu vom prezenta aici în detaliu ce anume leagă, în ciuda deosebirilor esențiale dintre ele, această determinație a adevărului de cea aristotelică. Conform acestei definiții a adevărului, Hobbes poate să spună: *Voces autem hae verum, veritas, vera*

[153] *Ibidem*, cap. V, 2.

propositio, idem valent, [154] aceste cuvinte: adevărat, adevăr, propoziție adevărată, au același înțeles. Hobbes spune pur și simplu că adevărul este întotdeauna o propoziție adevărată. *Veritas enim in dicto, non in re consistit*[155], adevărul constă în ceea ce este spus ca atare, și nu în lucruri. Asta ne amintește de fraza aristotelică potrivit căreia ἀληθεύειν, faptul de a fi adevărat, nu este ἐν πράγμασιν, în lucruri, ci ἐν διανοίᾳ, în gândire. În contrast, Hobbes, potrivit direcției lui nominaliste radicale, spune că adevărul constă în gândirea *exprimată*, în propoziție.

Modul în care caută Hobbes să demonstreze această teză este caracteristic. *Nam etsi verum opponatur aliquando apparenti, vel ficto, id tamen ad veritatem propositionis referendum est*,[156] anume că, deși ceea ce este adevărat se opune uneori aparentului și ficțiunii, totuși acest concept de „adevărat" trebuie redus la adevărul propriu-zis, adică la adevărul propoziției. Hobbes amintește un fapt binecunoscut, anume că noi vorbim de pildă și de un om ca fiind adevărat. Aici avem în vedere un om „efectiv" față de unul pictat, copiat, ce se vede în oglindă. Acest „adevărat" în sensul de „efectiv", spune Hobbes, nu are o semnifica-
[268] ție primară, ci se reduce la *veritas* al lui *propositio*; această teză a fost susținută în fond și de Toma din Aquino, chiar dacă el avea o altă poziție decât Hobbes. Hobbes subliniază în mod unilateral: a fi adevărat este o determinație a propoziției, noi de fapt nu vorbim decât în mod impropriu despre *lucruri* adevărate. *Nam ideo simulachrum hominis in speculo, vel spectrum, negatur esse verus homo, propterea quod haec propositio, spectrum est homo, vera non est; nam ut spectrum non sit verum spectrum, negari non potest. Neque ergo veritas, rei affectio est, sed propositionis*,[157] faptul că imaginea unui om în

[154] *Ibidem*, cap. III, 7.
[155] *Ibidem.*
[156] *Ibidem.*
[157] *Ibidem.*

oglindă (*spectrum*), εἴδωλον, este un om adevărat este negat deoarece acest *enunț*, „imaginea în oglindă este un om", nu este adevărat ca enunț. Căci nu se poate nega faptul că imaginea nu este un om adevărat. Noi numim adevărat un *lucru* doar pentru că *enunțul* despre el este adevărat. Faptul de a fi adevărat, când este spus despre lucruri, nu este decât un mod secundar de vorbire. Noi *numim* ființarea „adevărată", de pildă un om *adevărat*, spre deosebire de unul aparent, deoarece *enunțul* despre el este adevărat. Prin intermediul acestei teze, Hobbes intenționa să clarifice semnificația numelui de „adevăr". Dar se ridică de îndată întrebarea: de ce este enunțul despre ființare adevărat? În mod vădit deoarece acel ceva *despre care* enunțăm ceva nu este o aparență, ci este un om real, adevărat. Chiar dacă nu trebuie să mergem așa de departe și să afirmăm că aici avem de-a face cu un așa-zis cerc — căci, pe de o parte, este vorba de *lămurirea* semnificației „adevărului" pornind de la adevărul judecății: adevărul este asta sau asta, și anume adevăr al judecății, iar, pe de altă parte, este vorba de întrebarea cu privire la *întemeierea* autentică a ceva *adevărat* ca judecată — totuși aici se arată o corelație misterioasă între *efectivitatea* unei ființări și *adevărul enunțului* despre acest ceva *efectiv* — o corelație ce ni s-a impus odată cu interpretarea pe care am dat-o deja concepției kantiene despre ființă: ființa e totuna cu starea-de-a-fi-perceput, cu starea-de-a-fi-pus.

Acestei expuneri, în cuprinsul căreia el reduce adevă- [269]
rul lucrurilor la adevărul propozițiilor despre lucruri, Hobbes îi mai adaugă următoarea remarcă caracteristică: *Quod autem a metaphysicis dici solet ens unum et verum idem sunt, nugatorium et puerile est; quis enim nescit, hominem, et unum hominem et vere hominem idem sonare*,[158] dar ceea ce metafizicienii obișnuiesc să spună,

[158] *Ibidem.*

anume că a fi ființare, a fi unul, a fi adevărat sunt totuna, este o trăncăneală inutilă și puerilă, căci cine nu știe că „om" și „un om" și „un om efectiv" înseamnă același lucru? Hobbes are în minte aici teoria scolastică despre transcendentalii, de proveniență aristotelică, adică despre acele determinații ce îi revin fiecărui ceva ca ceva în genere, potrivit căreia fiecare ceva *este* într-un sens sau altul, un *ens*, fiecare ceva este *un* ceva, *unum*, și fiecare ceva, ca ființător în genere, adică gândit într-un fel sau altul de Dumnezeu, este un ceva *adevărat*, *verum*. Totuși scolastica nu spune, așa cum îi pune Hobbes în seamă, că *ens*, *unum*, *verum*, transcendentaliile *sunt idem*, că înseamnă același lucru, ci ca susține doar că aceste determinații sunt convertibile, adică una poate fi pusă în locul alteia, deoarece toate la un loc îi revin într-un mod deopotrivă de originar fiecărui ceva ca ceva. Nu vom putea expune aici mai detaliat motivele pentru care Hobbes a rămas orb la semnificația fundamentală a transcendentaliilor — pe care de altminteri nici scolastica nu le-a dezvoltat cu adevărat. Ceea ce contează însă este să vedem cât de radical contestă Hobbes fiecare adevăr al lucrurilor, atribuind determinația adevărului doar enunțului.

Această concepție a lui Hobbes, care are o însemnătate deosebită pentru înțelegerea logicii actuale, întrucât și ea, logica, se menține în limitele acestei teze, se lămurește și mai mult grație următoarelor expuneri, în cuprinsul cărora ceea ce este văzut în mod autentic și ceea ce este interpretat în mod unilateral se află într-o legătură intimă. *Intelligitur hinc veritati et falsitati locum non esse,*
[270] *nisi in iis animantibus qui oratione utuntur*,[159] de aici se vede că locul adevărului și falsului este numai în acele viețuitoare care fac uz de vorbire. Deoarece enunțul este vorbire, înlănțuire de cuvinte, iar locul adevărului este în enunț, tocmai de aceea adevărul este de găsit numai

[159] *Ibidem*, cap. III, 8.

acolo unde sunt făpturi vii care fac uz de enunț. *Etsi enim animalia orationis expertia, hominis simulachrum in speculo aspicientia similiter affecta esse possint, ac si ipsum hominem vidissent, et ob eam causam frustra eum metuerent, vel abblandirentur, rem tamen non apprehendunt tanquam veram aut falsam, sed tantum ut similem, neque in eo falluntur*,[160] chiar dacă viețuitoarele lipsite de vorbire, de limbă, animalele, la vederea imaginii în oglindă a omului, ar fi afectate ca și când l-ar privi de-a dreptul pe om, putându-se teme de el sau putând să-l alinte prin gesturi, ele totuși nu sesizează ceea ce le este dat *ca* adevărat sau fals, ci doar ca asemănător, și făcând aceasta ele nu se înșală. În treacăt fie spus, aici întâlnim o mare dificultate, anume aceea de a stabili ce anume le este dat animalelor ca viețuitoare, și cum anume li se dezvăluie lor ceea ce le este dat. Hobbes spune că datul nu le este dat ca ceva adevărat sau fals, deoarece ele nu pot vorbi și nu pot alcătui enunțuri despre ceea ce le este dat. Ce-i drept, el trebuie să spună că imaginea în oglindă le este dată animalelor *ca* ceva asemănător. Aici s-ar impune și întrebarea în ce măsură animalelor le poate fi dat în genere ceva *ca* ceva. În continuare, ajungem la o altă întrebare: oare animalelor le este în genere dat ceva *ca ființare*? A stabili ontic cum anume le este dat animalelor ceva este deja o problemă. La o privire mai atentă, se constată că noi, întrucât nu suntem animale propriu-zise — dacă e să ne exprimăm cu precauție —, nu înțelegem în mod direct „lumea" animalelor. Dar întrucât noi existăm și, în același timp, trăim — ceea ce este o problemă separată —, de aceea avem posibilitatea, plecând de la acel [271]
ceva care nouă, ca ființări existente, ne este dat, să stabilim reductiv ce anume ar putea să-i fie dat unui animal viu care nu există. Orice biologie face uz în mod obligatoriu de acest context metodologic, deși acest context

160 *Ibidem.*

nu este câtuși de puțin lămurit. Ce-i drept, astăzi am ajuns în punctul în care aceste probleme fundamentale ale biologiei, legate de determinațiile fundamentale ale unei viețuitoare și ale lumii ei, au devenit acute. Acest fapt este un indiciu că științele biologice au descoperit din nou acea filozofie ce le este cu necesitate imanentă. În această privință, Hobbes se mulțumește să spună că animalele nu au limbă, așadar datul nu le este dat ca adevărat sau fals, ci doar *ca* asemănător. *Quemadmodum igitur orationi bene intellectae debent homines, quicquid recte ratiocinantur; ita eidem quoque male intellectae debent errores suos; et ut philosophiae decus, ita etiam absurdorum dogmatum turpitudo solis competit hominibus*,[161] așa cum oamenii [în acest fel el dă un contur și mai clar caracterizării principiale a limbii] datorează vorbirii bine înțelese tot ceea ce cunosc pe cale rațională, tot așa ei datorează aceleiași vorbiri și limbi, de data aceasta prost înțelese, greșelile lor. Tot așa cum podoaba filozofiei le aparține doar oamenilor, tot astfel numai lor le revine urâțenia unor afirmații fără sens. *Habet enim oratio (quod dictum olim est de Solonis legibus) simile aliquid telae aranearum; nam haerent in verbis et illaqueantur ingenia tenera et fastidiosa, fortia autem perrumpunt*,[162] limba și vorbirea se aseamănă cu pânzele de păianjen, ceea ce s-a spus și despre legile lui Solon. Spiritele debile și fragile rămân agățate de cuvinte și se încurcă în ele, în schimb spiritele puternice reușesc să le străbată. *Deduci hinc quoque potest, veritates omnium primas, ortas esse ab arbitrio eorum qui nomina rebus primi im-*
[272] *posuerunt, vel ab aliis posita acceperunt. Nam exempli causa verum est hominem esse animal, ideo quia eidem rei duo illa nomina imponi placuit*,[163] de aici se mai poa-

[161] *Ibidem.*
[162] *Ibidem.*
[163] *Ibidem.*

te conchide că primele *adevăruri* au luat ființă din liberul arbitru al celor care au dat pentru prima oară nume lucrurilor sau care le-au primit de la alții ca deja date. De pildă, propoziția „omul este o viețuitoare" este adevărată deoarece lor le-a plăcut ca ambele nume să fie atribuite *aceluiași* lucru.

Cam atât am avut de spus despre concepția lui Hobbes cu privire la enunț, copulă, adevăr și limbă. În urma ultimelor considerații cu privire la limbă, ne-am lămurit că Hobbes ia enunțul ca simplă înlănțuire de cuvinte. Dar totodată, în urma citatelor de mai sus, putem vedea că nominalismul nu se lasă dus până la capăt. Căci Hobbes nu poate rămâne la punctul de vedere potrivit căruia enunțul este o înlănțuire de cuvinte. În chip necesar, el este constrâns să raporteze această înlănțuire de cuvinte la un *res* sau altul, fără însă a interpreta mai îndeaproape această relație specifică a numelor cu lucrurile, precum și condiția de posibilitate a acestei raportări, anume caracterul de *semnificare* al numelor. În ciuda oricărei abordări nominaliste a problemei, și pentru Hobbes „este"-le înseamnă mai mult decât un simplu fenomen fonetic sau grafic, care să fie, într-un fel sau altul, intercalat între altele. Copula, în calitate de cuplare a cuvintelor, este indiciul gândirii temeiului posibilității raportării identice a două nume la același lucru. „Este"-le se referă la faptul-de-a-fi-ceva al unui lucru despre care se face enunțul. Astfel, dincolo de simpla înlănțuire de cuvinte, enunțul în genere se dovedește a avea următoarele caracteristici: raportarea identificatoare a numelor la un lucru (*res*), sesizarea în această raportare identificatoare a faptului-de-a-fi-ceva al lucrului, gândirea temeiului posibilității de raportare identificatoare. Sub presiunea fenomenelor, Hobbes renunță tot mai mult la propria abordare atunci când interpretează enunțul ca o înlănțuire de cuvinte. Aceasta este de fapt caracteristica oricărui nominalism. [273]

c) Ființa copulei în orizontul faptului-de-a-fi-ceva (*essentia*) și al faptului-de-a-fi-efectiv (*existentia*) la J. St. Mill

Vom încerca acum să înfățișăm în mod succint teoria despre enunț și copulă a lui *J. St. Mill*. În cadrul ei întâlnim o nouă problemă legată de copulă, astfel încât întrebarea călăuzitoare cu privire la corelația dintre ființă și faptul-de-a-fi-adevărat se complică și mai mult. J. St. Mill (1806–1873) și-a dezvoltat teoria despre enunț și copulă în principala sa operă *System der deduktiven und induktiven Logik. Eine Darlegung der Grundsätze der Beweislehre und der Methoden wissenschaftlicher Forschung (Sistemul logicii deductive și inductive. O expunere a principiilor demonstrațiilor și a metodelor cercetării științifice)* (ediția I, 1843, ediția a VIII-a, 1872, citatele date provin din traducerea germană a lui Gomperz, ediția a II-a, 1884)[164]. Secțiunile care ating cu precădere problema noastră se află în volumul I, cartea întâi, capitolul patru „Despre propoziții" și capitolul cinci „Despre conținutul propozițiilor". John Stuart Mill a fost influențat filozofic de empirismul englez, Locke și Hume, apoi de Kant, dar mai ales de lucrarea tatălui său, James Mill (1773–1836), intitulată *Die Analysis der Phänomene des menschlichen Geistes (Analiza fenomenelor spiritului omenesc)*[165]. Logica lui Mill a căpătat o mare influență în prima și a doua jumătate a secolului al XIX-lea. Ea a influențat în chip esențial toate strădaniile logice ulterioare, atât în Franța cât și la noi.

Logica lui Mill, în întreaga ei construcție, nu este deloc coerentă — dacă e privită din punctul de vedere al

[164] J. S. Mill, *Collected Works*, ed. by J. M. Robson, Toronto University Press: vols. 7–8, *A System of Logic, Ratiocinative and Inductive*, 1973–1974 [n. trad.].

[165] James Mill, *Analysis of the Phenomena of the Human Mind*, Routledge, London, 1992 (repr. of the 1829 edition) [n. trad.].

supoziției sale fundamentale, care ar trebui să fie una nominalistă, și nu cea radicală a lui Hobbes. Dacă în prima carte, în care este dezvoltată teoria nominalismului, putem într-adevăr să depistăm la Mill un nominalism, în schimb în cartea a patra, unde Mill își aplică practic convingerile teoretice în cazul interpretării metodelor științelor, iese în relief o concepție opusă celei anterioare, [274]
așadar una ne-nominalistă cu privire la lucruri, astfel încât în final el se va întoarce cu toată tăria împotriva oricărui nominalism, chiar și împotriva lui Hobbes. Mill își începe cercetarea despre propoziții cu o caracterizare generală a acestei forme de vorbire: „O propoziție este o parte a vorbirii în care un predicat este enunțat despre un subiect sub forma afirmației sau negației. Un predicat și un subiect sunt singurul lucru necesar pentru a alcătui o propoziție; dar întrucât din faptul că vedem două nume puse alături nu putem deduce că ele sunt un predicat și un subiect, adică că unul trebuie să fie afirmat sau negat de către celălalt, de aceea este nevoie de o anumită formă pentru a exprima această intenție, e nevoie de un semn cu ajutorul căruia să se poată deosebi predicația de orice alt fel de vorbire."[166] Aici vedem iarăși tendința de a pune alături, ca nume, subiectul și predicatul. Dar este nevoie de un semn care să arate că această alăturare a cuvintelor este o predicație. „Aceasta se face uneori printr-o mică schimbare a unuia dintre cuvinte, schimbare ce se numește flexiune; de pildă, când spunem că focul arde, schimbarea lui « a arde » în « arde » arată că noi vrem să enunțăm predicatul « a arde » despre subiectul « foc ». Numai că această funcție [de a indica predicația] este îndeplinită de obicei de cuvântul « este », când se intenționează o afirmație, sau de cuvintele « nu

[166] John Stuart Mill, *System der deduktiven und induktiven Logik (Sistemul logicii deductive și inductive)*. Trad. germ. de Th. Gomperz, Leipzig, 1884 (ediția a doua), vol. I, pp. 85–86.

este », când se intenționează o negație, sau de orice altă formă flexionară a verbului « este ». Cuvântul care servește scopului de a fi semn al predicației se numește, așa cum am remarcat deja mai sus, *copulă*. Este important ca reprezentarea noastră despre natura și determinația copulei să fie clară, căci concepte confuze cu privire la copulă se numără printre cauzele răspândirii misticismului în domeniul logicii, cauze ce au preschimbat anali-
[275] zele logicii în lupte de cuvinte. — Unii înclină să creadă că copula este ceva mai mult decât un simplu semn al predicației, că ea înseamnă deopotrivă și existență [simplă-prezență]. Propoziția « Socrate este drept » pare să implice nu numai că însușirea « drept » este enunțată despre Socrate, ci, în plus, că Socrate *este*, adică el există. Dar acest lucru nu ne arată decât că cuvântul « este » este ambiguu — un cuvânt ce nu doar îndeplinește sarcina copulei într-un enunț afirmativ, dar care are și o semnificație proprie, grație căreia el poate forma de unul singur predicatul unei propoziții. Faptul că folosirea lui „este" cu rol de copulă nu implică obligatoriu enunțarea existenței reiese, de pildă, din următoarea propoziție: « Un centaur este o plăsmuire a poeților », în cazul căreia este cu neputință de presupus că un centaur există, de vreme ce această propoziție spune în mod explicit că acest lucru, centaurul, nu are o existență efectivă. — S-ar putea umple multe volume cu speculații gratuite despre natura ființei (τὸ ὄν, οὐσία, *ens*, *entitas*, *essentia* și alți termeni de acest fel), care provin din faptul că s-a trecut cu vederea acest dublu sens al cuvântului « a fi », cât și din faptul că s-a presupus că — deși acest cuvânt înseamnă « a exista » și deși desemnează un lucru bine determinat, precum a fi un om, a fi Socrate, a fi un obiect al vederii sau al vorbirii, a fi o fantomă, sau chiar a fi un non-*ens* — el conține în fond aceeași reprezentare, putându-se găsi o semnificație ce corespunde tuturor acestor cazuri. Ceața ce s-a lățit din această mică pată s-a răspândit de tim-

puriu asupra întregii metafizici. Totuși nu se cuvine să-i privim de sus pe un Platon sau un Aristotel doar pentru că suntem acum în stare să ne păzim de multele greșeli în care aceste mari spirite au căzut cu o necesitate, pare-se, implacabilă."[167] Și aici se vede clar cum acest en- [276]
glez lucid se înșală cu privire la istoria lumii. Din citatul anterior putem vedea că Mill pune, în primă instanță, problema în aceiași termeni ca și nominalismul în genere. Propoziția este o înlănțuire de cuvinte ce are nevoie de un semn pentru a fi recunoscută ca predicație. Următorul moment ce caracterizează cu anticipație concepția lui Mill despre copulă constă în aceea că el crede că „este"-le, copula, are un dublu înțeles, de vreme ce, pe de o parte, are o *funcție de legătură*, respectiv o funcție de semn, iar, pe de altă parte, „este"-le înseamnă același lucru cu *a exista*. Mill subliniază că încercarea de a pune în acord cele două semnificații ale copulei — funcția de legătură, caracterul ei de semn, semnificația ei ca expresie a existenței — împinge filozofia în misticism. În cursul expunerii noastre, vom vedea cum stau lucrurile în privința acestei probleme și în ce măsură copula are un dublu înțeles sau chiar mai multe. Dar tocmai de aceea este necesar să ne întrebăm cu privire la *temeiul unitar* al acestui *polisemantism*. Căci polisemantismul aceluiași cuvânt nu este niciodată întâmplător.

Conform manierei în care Mill abordează chestiunea, lucrurile arată ca și cum el ar încerca să desprindă enunțul, înțeles ca înlănțuire de cuvinte, de lucrurile însele despre care se face enunțul, sau, cum se obișnuiește în cadrul empirismului englez, să ia enunțul nu atât ca o alăturare de cuvinte, cât ca o alăturare de reprezentări ce se îmbină doar înlăuntrul subiectului. Totuși, Mill se opune vehement conceperii judecății ca o legare de reprezentări sau chiar de simple cuvinte. El spune: „Bineînțeles,

[167] *Ibidem*, pp. 86–87.

este corect să susții că în cazul oricărei judecăți, de pildă când judecăm că « aurul e galben », în conștiința noastră se petrece un fenomen... Trebuie să posedăm reprezentarea aurului și reprezentarea galbenului, iar aceste două reprezentări trebuie să fie puse laolaltă în spiritul nos-
[277] tru."[168] Într-un anumit sens, Mill acceptă această interpretare empiristă a gândirii: o anume punere laolaltă a reprezentărilor în suflet. „Dar, pentru început, este clar că aceasta e doar o parte a fenomenului ce are loc [în judecată]"[169]; „dar, credința mea [adică *assensus*, cum spune Descartes, încuviințarea implicată în judecată] nu se raportează la reprezentări, ci la lucruri. Ceea ce cred [adică ceea ce încuviințez, acel ceva căruia îi spun da în judecată] este o realitate".[170] De aici trebuie să se deducă că „este"-le exprimă în propoziție starea de fapt a lucrului, simpla lui prezență, și nu este doar un semn al legării unor nume. Așadar, pe de o parte, se spune că propoziția se raportează la stări de fapt, pe de altă parte se spune că „este"-le este semnul cuplării numelor. Cum poate fi eliminat acest dublu înțeles al copulei?

Mill încearcă aceasta introducând o distincție a tuturor propozițiilor posibile în genere. El face distincția dintre propoziții *esențiale* și *întâmplătoare*, ceea ce în terminologia scolastică înseamnă: propoziții esențiale și accidentale. Modul în care el înțelege acest lucru reiese din caracterizările pe care le dă ulterior acestei distincții dintre propoziții. Propozițiile esențiale el le mai numește propoziții *nominale*, iar pe cele întâmplătoare, *efective*. Și el mai adaugă o caracteristică, prin care se aliniază tradiției și, așa cum crede el, lui Kant. Propozițiile esențiale, adică cele nominale, sunt cele *analitice*, iar cele efective, întâmplătoare, sunt cele *sintetice*. Această distincție între

[168] *Ibidem*, p. 96.
[169] *Ibidem*.
[170] *Ibidem*, p. 97.

judecăți a fost folosită de Kant ca fir conducător pentru problema sa principală, în măsura în care își pune întrebarea cum sunt posibile propozițiile sintetice *a priori*. În această întrebare se ascunde o alta: cum este posibilă ontologia ca știință? Distincția lui Mill nu concordă cu cea a lui Kant, dar aici acest lucru nu are nici o importanță. O judecată esențială e întotdeauna una nominală (*wörtlich*), ceea ce înseamnă că judecata esențială lămurește doar semnificația cuvintelor (*Wortbedeutung*). Ea nu se raportează la fapte, ci la semnificația numelor. [278] Dar întrucât semnificațiile numelor sunt pe de-a-ntregul arbitrare, de aceea propozițiile nominale sau, mai precis, propozițiile care lămuresc cuvintele nu sunt, dacă e să le luăm într-un sens riguros, nici adevărate, nici false. Criteriul lor nu este în lucruri, ci ceea ce contează în cazul lor e doar acordul lor cu uzul limbii. Propozițiile nominale sau esențiale sunt *definițiile*. După Mill, conceptul cel mai simplu și mai important al unei definiții este cel al unei propoziții ce redă semnificația unui cuvânt, „anume fie semnificația pe care cuvântul o are în cadrul limbii obișnuite, fie cea pe care vorbitorul sau scriitorul dorește s-o asocieze cuvântului în scopul special al expunerii sale".[171] Definiția este definiție nominală, lămurire a *cuvântului*. Teoria lui Mill despre propoziții și definiții nu concordă cu cea pe care, mai târziu, o va aplica concret în cartea a patra. Aplicarea e mai bună decât teoria sa. „Definiția unui nume este suma totală a tuturor propozițiilor esențiale ce pot fi alcătuite cu acel nume luat drept subiect. Toate propozițiile al căror adevăr [Mill n-ar fi trebuit de fapt să spună așa] este conținut în nume, toate acele propoziții, de care devenim conștienți de îndată ce auzim numele, sunt cuprinse în definiție, dacă ea este completă."[172] Toate definițiile sunt

[171] *Ibidem*, p. 151.
[172] *Ibidem*, p. 153.

definiții ale numelor, dar — și acum teoria este de fapt abandonată —: „în cazul unor definiții este vădit că nu se intenționează nimic altceva decât de a explica tocmai semnificația cuvântului; în schimb, în cazul altor definiții, *în afară de* explicația semnificației cuvântului se caută totodată să se indice că acel *lucru*, care corespunde cuvântului, *este prezent*. Dacă acest lucru [și anume expresia faptului-de-a-fi-prezent al acelui ceva despre care se enunță] este sau nu avut în vedere într-un caz sau altul, acest fapt nu poate fi dedus din simpla formă a ex-
[279] presiei."[173] Aici se vede că punctul de vedere nominalist a fost abandonat. Mill trebuie să treacă dincolo de înlănțuirea de cuvinte, recurgând la corelația dintre lucrurile la care se referă înlănțuirea de cuvinte. „« Un centaur este o viețuitoare a cărei jumătate superioară a corpului provine de la om și a cărei jumătate inferioară provine de la cal » și « Un triunghi este o figură rectilinie cu trei laturi », acestea sunt două propoziții perfect asemănătoare ca formă, deși în cazul celei dintâi nu se presupune că ar exista efectiv un lucru care să corespundă cuvântului [ci doar se spune ce anume se înțelege prin cuvântul « centaur »], în timp ce, în cazul celei de-a doua, acest lucru nu se întâmplă";[174] Mill spune[175] că proba deosebirii dintre cele două propoziții care aparent au același caracter poate fi făcută dacă în prima propoziție cuvântul „este" ar fi înlocuit cu „înseamnă". În cazul primei propoziții, eu pot spune: un centaur înseamnă o viețuitoare ș.a.m.d., și acest lucru îl pot spune fără ca sensul propoziției să se modifice. În cel de-al doilea caz — triunghiul este o figură rectilinie cu trei laturi — nu pot înlocui cuvântul „este" cu „înseamnă". Căci atunci ar fi imposibil să deduci din această definiție, care nu este o sim-

[173] *Ibidem*, p. 163
[174] *Ibidem*, pp. 163–164
[175] *Ibidem*, pp. 164 și urm.

plă definiție a unui cuvânt, vreun adevăr al geometriei, ceea ce totuși se întâmplă. În cea de-a doua propoziție, cea despre triunghi, „este" nu are același înțeles cu „înseamnă", ci cuprinde în sine un enunț despre *existență*. În plan secund se ascunde o problemă foarte dificilă: ce anume se înțelege aici prin existență matematică și cum poate fi ea întemeiată axiomatic. Mill folosește această posibilitate, aceea de a înlocui în diverse propoziții pe „este" cu „înseamnă", ca criteriu de diferențiere a definițiilor pure în, pe de o parte, clarificări de cuvinte și, pe de alta, propoziții ce exprimă existența. De aici se vede că Mill încearcă să-l conceapă pe „este" în sensul lui „înseamnă" în așa-numitele propoziții nominale sau enunțuri esențiale. Aceste propoziții au ca subiect *cuvântul*-subiect. Cu- [280]
vântul-subiect este, ca cuvânt, ceea ce trebuie să fie determinat, motiv pentru care Mill numește aceste propoziții propoziții *nominale*. În schimb, acele propoziții care rostesc pe „este" în sensul de „există" sunt propoziții *efective*, deoarece se referă la efectivitate, anume efectivitatea înțeleasă ca existență, la fel ca la Kant.

Prin această schimbare de sens a lui „este" în cazul propozițiilor analitice, adică esențiale sau nominale, Mill încearcă să scape de dublul înțeles al copulei și astfel să claseze întrebarea cu privire la diferitele semnificații ale ființei în cazul lui „este". Se vede însă ușor că, chiar în cazul în care „este"-le „se înlocuiește" cu „înseamnă" în propozițiile esențiale, totuși copula este încă prezentă, și anume în forma flexionară a verbului introdus acum: „a însemna". Este de asemenea ușor de arătat că în orice *semnificație* a unui nume sălășluiește o *relație cu lucrul*, astfel încât pretinsele propoziții nominale ale lui Mill nu pot fi dezlegate de tot de ființarea la care se referă. Numele, cuvintele în sensul cel mai larg, nu au o dimensiune fixată *a priori* a conținutului semnificației lor. Numele, respectiv semnificațiile lor, se schimbă odată cu modificarea cunoașterii realității, iar semnificațiile numelor și cuvinte-

lor se schimbă în funcție de dominația unuia sau altuia din înțelesurile sale, adică în funcție de dominația unei anumite perspective asupra lucrului ce este numit prin nume. Toate semnificațiile, chiar și cele aparent doar nominale, își au proveniența în lucruri. Orice terminologie presupune o anumită cunoaștere a lucrurilor.

De aceea, în privința distincției pe care o face Mill între propozițiile nominale și cele efective, putem spune: enunțurile efective, adică cele despre ființare, îmbogățesc și modifică constant propozițiile nominale. Deosebirea pe care Mill o are de fapt în vedere este cea dintre raportarea la ființare, ce se manifestă în opinia și înțelegerea comună, așa cum s-a sedimentat ea în fiecare limbă, și sesizarea și explorarea explicită a ființării, fie în practică,
[281] fie în cercetarea științifică.

În acest sens, nu se poate face deosebirea dintre propozițiile nominale și cele efective, ci toate propozițiile nominale sunt doar forme degenerate ale propozițiilor *efective*. Însuși Mill este silit să se pronunțe împotriva distincției sale și, atunci când se pune problema unei lămuriri mai precise a definiției, să recurgă la faptul că toate enunțurile nominale depind de experiența reală. „Cum anume trebuie definit un nume — această problemă poate fi deseori obiectul unei cercetări nu doar foarte grele și încurcate, ci și a unei cercetări care trebuie să pătrundă adânc în natura lucrurilor pe care numele le desemnează."[176] „Singura definiție potrivită a unui nume este cea care redă stările de fapt, și anume totalitatea stărilor de fapt pe care numele le conține în semnificația lui."[177] Acest citat spune fără echivoc că și propozițiile nominale se referă la stările de fapt. În continuare: că acest „înseamnă", pe care Mill îl folosește pentru „este"-le propozițiilor nominale, exprimă și un enunț cu privire

[176] *Ibidem*, p. 171.
[177] *Ibidem*, p. 155.

la ființă — acest lucru poate fi văzut cu ușurință din denumirea pe care Mill o dă propozițiilor nominale, atunci când le numește propoziții esențiale, care se numesc astfel deoarece enunță *essentia*, faptul-de-*a-fi*-ceva al unui lucru. Hobbes a redus toate propozițiile, *propositiones*, în propoziții despre faptul-de-a-fi-ceva.

În felul acesta, problema dublului înțeles al copulei a devenit și mai acută. Hobbes spune că toate propozițiile enunță faptul-de-a-fi-ceva, adică un mod al ființei. Mill spune: făcând abstracție de propozițiile nominale, care nu ar trebui de fapt să fie enunțuri despre ființare, propoziția, ca una efectivă, enunță ceva despre ceea ce există. Pentru Hobbes, „este"-le și latinescul *est* înseamnă același lucru ca *essentia*, la Mill ca *existentia*. În expunerea celei de-a doua teze, am văzut că aceste două concepte ale ființei merg oarecum împreună și determină fiecare ființare. Astfel vedem cum o teorie ontologică despre ființă este în vigoare în diversele teorii posibile [282]
ale logicii cu privire la „este".

Nu este nevoie să cercetăm mai îndeaproape propozițiile efective și felul în care Mill le interpretează, dat fiind că el le înțelege nediferențiat cu ajutorul conceptelor de existență, de efectivitate, și nu le mai privește ca probleme. Observăm doar faptul că el vorbește de trei categorii diferite, trei regiuni ale efectivului: mai întâi, sentimentele sau stările conștiinței, în al doilea rând, substanțele corporale sau spirituale și, în al treilea rând, atributele. Nu vom putea cerceta aici consecința teoriilor lui Mill despre propoziție asupra doctrinei lui despre inducție și inferență.

Să reținem însă că, în teoria lui, Mill pune accentul în mod deosebit pe semnificația de „există" a lui „este".

d) Ființa copulei și teoria lui H. Lotze despre dubla judecată

În încheiere, să ne îndreptăm atenția asupra concepției lui *Lotze* despre copulă. Lotze s-a ocupat de timpuriu cu problemele logicii. De la el ne-au rămas două lucrări, mica *Logică* și marea *Logică*, pe care le-a elaborat aproape în același timp cu mica și marea *Metafizică*. Mica *Logică* (1843) s-a născut din disputa cu Hegel, ceea ce a făcut ca această lucrare să fie în mare parte influențată de Hegel. Marea *Logică* (1874, ediția a doua 1880) este concepută într-o manieră mult mai cuprinzătoare și mai autonomă. Ea este axată pe teoriile științelor, datorită puternicei influențe a lui Mill.

În *Logica* mică, Lotze vorbește despre „copula care totodată leagă și desparte".[178] El aduce în discuție o idee pe care o pusese în evidență deja Aristotel, anume că
[283] enunțul este atât σύνθεσις cât și διαίρεσις. El numește copula o imagine esențială a judecății. Faptul că Lotze pune un accent decisiv pe rolul de copulă al lui „este", adică vede în ea funcția de legătură și o înțelege, precum Kant, ca un concept de legătură — acest lucru se vădește într-o observație despre judecata negativă: S nu este P, care reprezintă, de la *Sofistul* lui Platon încoace, o dificultate fundamentală a logicii și a ontologiei. Aici copula are caracterul lui „nu este", așadar ea este un fel de copulă negativă. Lotze spune: „O copulă negativă e imposibilă",[179] căci o despărțire (negație) nu este un mod de legare. Când spun că S nu este P și îl retrag pe P din S, asta nu poate să însemne că eu îl leg pe P cu S, susține Lotze. Această idee îl va aduce la o teorie esențială în ceea ce privește marea lui *Logică* de mai târziu: negația este, în judecata negativă, doar o judecată nouă, secundară, despre adevărul

[178] H. Lotze, *Logik (Logica)* (1843), p. 87.
[179] *Ibidem*, p. 88.

celei dintâi, care de fapt trebuie întotdeauna gândită pozitiv. A doua judecată este o judecată despre adevărul sau falsitatea celei dintâi. Acest lucru îl face pe Lotze să spună: fiecare judecată este, într-un anumit sens, o dublă judecată. „S = P" înseamnă: S este P, da, e adevărat că S este P. „S nu = P" înseamnă nu, nu este adevărat că „S = P", care stă întotdeauna la bază ca judecată pozitivă.

Fără să criticăm, trebuie mai întâi să-i punem lui Lotze o întrebare: putem oare echivala negația cu despărțirea? Dat fiind că Lotze consideră că o copulă negativă, adică o legare de tip despărțitor, este imposibilă, ce mai înseamnă aici despărțirea? În continuare, se cere să întrebăm: este oare sensul primar al copulei legarea? Firește, chiar asta ne spune numele ei. Dar întrebarea care stăruie este dacă avem voie să centrăm fără înconjur problema lui „este" și a sensului ei ontologic pe caracteristica de copulă a lui „este", și dacă nu cumva, luând „este"-le drept copulă, drept legătură, punem interpretarea lui „este" pe un făgaș ce nu ne îngăduie să pătrundem în miezul problemei.

Așa cum am subliniat deja, Lotze a continuat să dez- [284]
volte această teorie despre dublarea judecății și a fiecărui enunț. Această dublare el o mai numește o dublare în gânduri principale și gânduri secundare. Faptul-de-a-fi-P al lui S este gândul principal, care exprimă conținutul propoziției. Ceea ce se adaugă la acest gând, și anume acel „da, așa este", „da, este adevărat", este gândul secundar. Regăsim în această împărțire în gânduri principale și gânduri secundare în cadrul judecății ceea ce spunea Aristotel: „este"-le înseamnă, pe de o parte, *legare*, iar pe de altă parte, *faptul-de-a-fi-adevărat*. În *Logica* lui mare, Lotze spune: „Acum este deja clar că pentru noi nu pot exista decât atâtea forme cu totul diferite ale judecății câte semnificații cu totul diferite ale *copulei* sunt, adică câte gânduri secundare diferite sunt, pe care noi ni le facem despre felul îmbinării subiectului cu predicatul său și le

aducem la expresie mai mult sau mai puțin deplin în forma sintactică a propoziției."[180] În privința enunțului categoric care servește cel mai adesea ca exemplu în logică, S este egal cu P, Lotze remarcă: „Abia dacă ar mai fi ceva de spus despre această formă, a cărei structură pare foarte clară și simplă; trebuie doar să arătăm că această aparentă claritate este cât se poate de misterioasă și că întunecimea ce plutește deasupra sensului copulei în judecățile categorice va fi mult timp de acum încolo motorul următoarelor evoluții în cercetarea logică."[181] În realitate, Lotze a văzut aici mai mult decât cei care aveau să-l urmeze. Tocmai această problemă a copulei, a cărei istorie nu o înfățișăm aici decât în câteva puncte, nu s-a putut impune ca urmare a muncii lui Lotze. Dimpotrivă, o ciudată împletire a ideilor lui Lotze cu înnoirea, din punct de vedere al teoriei cunoașterii, a filozofiei kantiene a condus
[285] în preajma anului 1870 la faptul că problema copulei a fost îndepărtată și mai mult din problematica ontologică.

Am văzut că Aristotel caracteriza deja enunțul, logosul, ca acel ceva care poate fi adevărat sau fals. Judecata este purtătorul adevărului. Dar cunoașterea are drept trăsătură distinctivă faptul-de-a-fi-adevărat. Așadar, forma fundamentală a cunoașterii este judecata, care este adevărată nu numai în mod primar dar și exclusiv. Teza lui Hobbes, cunoașterea este judecare, a ajuns să fie convingerea logicii moderne și a teoriei cunoașterii. Acel ceva spre care se îndreaptă cunoașterea este obiectul (*Objekt*) judecării, adică ceea-ce-stă-în-față (*Gegenstand*). Potrivit așa-numitei răsturnări copernicane realizate de Kant în interpretarea cunoașterii, grație căreia nu cunoașterea trebuie să se orienteze după ceea-ce-stă-în-față, ci invers, ceea-ce-stă-în-față după cunoaștere, adevărul cunoaște-

[180] H. Lotze, *Logik (Logica)* (1874) (ediția Felix Meiner, Leipzig, 1912), p. 59.
[181] *Ibidem*, p. 72.

rii, adică al judecății, devine criteriu a ceea-ce-stă-în-față, al obiectului, sau, mai exact, al obiectivității. Dar, așa cum arată copula, în cadrul judecării este exprimat întotdeauna *un fapt de a fi*. Judecata adevărată este cunoașterea a ceea-ce-stă-în-față. Faptul adevărat de a fi judecat determină *obiectivitatea* obiectelor cunoscute. Obiectivitatea este acel ceva pe care cunoașterea în sensul de judecată îl obține despre ceva din ființare. *Ființa* ființării devine *identică cu obiectivitatea*, iar obiectivitatea nu înseamnă nimic altceva decât *faptul adevărat de a fi judecat*.

Mai ales Husserl a arătat, în *Cercetările logice*, că trebuie să facem, în cadrul judecării, deosebirea între săvârșirea judecății și starea de lucruri judecată. Acest ceva judecat, la care se face referință în cadrul actului judecării, este acel ceva care *este valabil*, sau conținutul propoziției, sensul propoziției, pur și simplu sensul. Sensul înseamnă ceea ce este judecat ca atare în cadrul unei judecăți adevărate. Acesta este acel ceva care *este adevărat*, iar ceea ce este adevărat constituie tocmai obiectivitatea. *Faptul de a fi judecat* al unui enunț adevărat este totuna cu *obiectivitatea*, care este totuna cu *sensul*. Această concepție despre cunoaștere, care se orientează după judecată, după logos, devine astfel *logica* cunoașterii (titlul operei principale a lui Hermann Cohen, întemeietorul Școlii de la Marburg) și această orientare a adevărului și a ființei după *logica* propoziției este un criteriu de bază al neokantianismului. Concepția potrivit căreia cunoașterea este totuna cu judecata, adevărul = fapt de a fi judecat = obiectivitate = sens valabil, a devenit într-atât de dominantă, încât însăși fenomenologia a fost molipsită de această concepție de nesusținut despre cunoaștere — așa cum se poate vedea în cercetările ulterioare ale lui Husserl, mai ales în *Idei pentru o fenomenologie pură și o filozofie fenomenologică* (1913). Nu ne este însă permis să echivalăm pur și simplu interpretarea lui cu interpretarea

[286]

neokantiană, deși Natorp, făcând o critică detaliată, credea că îi este îngăduit să echivaleze poziția lui Husserl cu a sa. Noii reprezentanți ai neokantianismului, mai ales Hönigswald, unul din cei mai perspicace reprezentanți ai acestei grupări, au fost influențați de concepția logică despre cunoaștere a școlii de la Marburg și de analiza judecății în *Cercetările logice* ale lui Husserl.

e) Diferitele interpretări ale ființei copulei și lipsa unei puneri radicale a problemei

În urma acestei priviri de ansamblu asupra interpretării lui „este", numit și copulă, am văzut că acest fenomen aduce cu sine un șir întreg de determinații: „a fi" înseamnă, pe de o parte, a-fi-ceva (Hobbes), pe de altă parte, a exista (Mill); în continuare, „este"-le este acel ceva care este judecat prin gândul secundar din cadrul judecății, în care este fixat faptul-de-a-fi-adevărat al judecății (Lotze); așa cum spunea Aristotel, acest „a fi" înseamnă și „a fi adevărat"; mai departe, acest „este" are funcția de legare. De-
[287] terminațiile caracteristice ale copulei sunt: „este"-le, respectiv ființa = fapt-de-a-fi-ceva, *essentia*, „este"-le = fapt de a exista, *existentia*, „este"-le = fapt de fi adevărat, sau cum se mai spune azi, a fi valabil, și ființa ca funcție de legare, și astfel ca indiciu al predicării.

Acum trebuie să ne întrebăm: sunt oare toate aceste diferite interpretări ale lui „este" rezultatul întâmplării sau corespund ele unei anumite necesități? Dar de ce nu am reușit să punem în legătură și să unim aceste diferite interpretări într-o manieră nu doar exterioară, ci într-una care să ne permită să le privim ca necesare, pornind de la o punere radicală a problemei?

Să aruncăm încă o dată o privire rezumativă asupra acestor moduri caracteristice de tratare a problemei copulei, așa cum le-am întâlnit în cursul prezentării noastre istorice. Am văzut că *Hobbes* a încercat să dea propoziției, respectiv

enunțului, o interpretare nominalistă radicală, în timp ce *Mill* a limitat nominalismul în teorie numai la propoziții, pe care le numește propoziții esențiale sau nominale, definiții. În aceste propoziții, „este"-le are înțelesul de: cuvântul-subiect înseamnă. „Este"-le are, după el, o semnificație de ființă numai în propozițiile pe care el le numește accidentale sau efective, și care enunță ceva despre ființare. Noi am văzut însă că și propozițiile nominale, care lămuresc semnificațiile, se raportează în chip necesar la o cunoaștere a lucrurilor și astfel la relația cu ființarea. Despărțirea pe care Mill a propus-o în primă instanță nu poate fi realizată, el însuși fiind nevoit să-și părăsească nominalismul în cursul considerațiilor sale. Acest fapt este important nu numai în legătură cu teoria lui Mill, ci cu nominalismul în genere. Se atestă astfel că nominalismul nu poate fi susținut ca teorie. Teoria despre copulă a lui *Lotze* este caracterizată prin aceea că încearcă să includă semnificația, ce rezidă în „este", în structura propoziției, spunând că fiecare judecată este, de fapt, o dublă judecată ce constă în gânduri principale și gânduri secundare. Gândul principal este fixat ca con- [288]
ținut al judecății, gândul secundar este judecata despre prima, judecată secundară în care se enunță faptul că prima este adevărată, respectiv falsă. Din teoria lui Lotze despre judecată, împletită cu concepția neokantiană despre cunoașterea ca judecare, provine o anumită concepție despre obiectivitatea obiectelor și, prin aceasta, concepția despre ființa ființării înțeleasă ca fapt-de-a-fi-judecat în cadrul unei judecăți adevărate. Acest fapt-de-a-fi-judecat este echivalat cu acel ceva la care se raportează judecata, adică cu ceea-ce-stă-în-față (obiectul). Faptul-de-a-fi-judecat este totuna cu obiectivitatea, iar obiectivitatea, judecata adevărată și sensul sunt privite ca fiind identice.

Pentru a verifica înțelegerea acestui context putem să alegem câteva propoziții ca exemple și să le interpretăm potrivit diferitelor teorii. Verificarea trebuie făcută cu pre-

cădere în vederea analizelor fenomenologice pe care le vom realiza în următorul paragraf. În acest scop, vom alege niște propoziții cât se poate de banale.

„Cerul este albastru". Potrivit teoriei sale, Hobbes interpretează această propoziție în așa fel încât ambele cuvinte, „cer" și „albastru", se referă la unul și același *res*. Prin *res* este exprimat temeiul posibilității legării acestor cuvinte. Temeiul posibilității de legare este exprimat deoarece în acest ceva, la care se referă în mod identic atât cuvântul-subiect cât și cuvântul-predicat, capătă expresie *faptul-de-a-fi-ceva*. „Cerul este albastru" trebuie să fie în mod necesar interpretat de Hobbes din perspectiva potrivit căreia în această propoziție este enunțat faptul-de-a-fi-ceva al unui obiect.

Dimpotrivă, Mill ar sublinia că în această propoziție este enunțat nu numai faptul-de-a-fi-ceva în sensul unei determinații de *res* a subiectului, ci totodată în ea se spune că cerul *este* albastru, adică, dacă putem spune așa, acest lucru *simplu-prezent* numit *cer* este prezent într-un fel sau altul. Aici este enunțat nu numai *faptul-de-a-fi-ceva*, *essentia*, ci odată cu el și *esse* în sensul de *existentia*, în
[289] sensul faptului-de-a-fi-simplu-prezent.

Să luăm un alt exemplu, „soarele este"; Hobbes nu poate interpreta deloc acest exemplu în cadrul teoriei lui, în vreme ce Mill ar folosi această propoziție ca exemplu fundamental de propoziție care enunță existența, *esse*, *existentia*. „Soarele este" înseamnă că el este simplu-prezent, că el există.

Potrivit teoriei lui, Hobbes trebuie să interpreteze în mod principial propoziția „corpul este întins" ca una ce exprimă faptul-de-a-fi-ceva. Dar și Mill va trebui să vadă în această propoziție o propoziție esențială, care nu spune nimic despre existență, despre faptul că un corp este simplu prezent, ci ea doar exprimă faptul că întinderea unui corp ține de esența lui, de ideea lui. Dacă Mill ar

lua această propoziție esențială totodată ca una nominală, situație în care ea ar însemna doar: cuvântul „corp" înseamnă întindere, atunci ar trebui să ne întrebăm de îndată: în ce măsură „semnifică" această semnificație așa ceva? Unde este temeiul acestui fapt? Oare fac eu o constatare arbitrară atunci când fixez o semnificație și spun că ea are cutare sau cutare conținut? Sau, potrivit lui Mill, această propoziție nominală spune ceva despre conținutul de *res*, și anume în așa fel încât este indiferent dacă acest conținut de *res* există sau nu? „Corpul este întins" este într-un anume sens o judecată analitică, dar nu una nominală. Ea este o judecată analitică care dă o determinație reală despre realitatea unui corp sau, în sens kantian, despre *realitas*. Aici, „este"-le are semnificația lui *esse* în sensul de *esse essentiae*, dar nicidecum doar funcția la care se referă Mill atunci când echivalează „este" cu „înseamnă".

Un al patrulea exemplu, luat de la Mill, sună astfel: „Centaurul este o născocire a poeților". Potrivit lui Mill, această propoziție e una pur nominală. Pentru el, ea este exemplul faptului că există propoziții care nu enunță un „a fi" în sensul de „a exista", ci sunt lămuriri ale cuvintelor. Dacă privim mai îndeaproape această propoziție, vom vedea desigur că aici se enunță ce anume este un centaur. Dar acest fapt-de-a-fi-ceva, care este spus despre centaur, exprimă tocmai un mod al ființei lui. Propoziția vrea să [290]
spună că centaurii sunt prezenți doar în închipuire. Această propoziție este un enunț despre existență. Pentru ca această propoziție să fie înțeleasă în genere în forma și în semnificația ei restrictivă, este necesar ca, într-un anumit mod, să fie gândit totodată și faptul-de-a-fi-simplu-prezent, în sensul cel mai larg. Ea vrea să spună că centaurii nu există efectiv, ci *sunt* doar niște născociri ale poeților. La rândul ei, această propoziție nu este o judecată nominală; de asemenea, „este"-le nu înseamnă „a exista" în sensul de „a fi simplu prezent", dar exprimă totuși un mod al faptului de a fi.

Toate propozițiile de mai sus conțin încă o semnificație în „este"-le lor, deoarece în ele, în măsura în care sunt enunțate, este enunțat totodată, în mod implicit, și *faptul lor de a fi adevărat*. Acesta e motivul pentru care *Lotze* ajunge la teoria gândului secundar. În ce mod este legat acest fapt-de-fi-adevărat de „este", cum anume se strâng laolaltă diferitele semnificații ale lui „este" în unitatea unui enunț — la aceste întrebări trebuie să ne dea un răspuns analiza pozitivă a propoziției, în măsura în care o putem face în stadiul în care ne aflăm cu considerațiile noastre.

Pentru a reține totalitatea diferitelor interpretări date copulei, să le formulăm succint:

Mai întâi: ființa în sensul lui „este" nu are nici o semnificație de sine stătătoare. Aceasta este vechea teză aristotelică: προσσημαίνει σύνθεσίν τινα, copula semnifică ceva doar în cadrul unei gândiri legătoare.

În al doilea rând: această ființă înseamnă, potrivit lui Hobbes, faptul de a fi temei al posibilității de legare a subiectului cu predicatul.

În al treilea rând: ființa înseamnă fapt-de-a-fi-ceva, *esse essentiae*.

În al patrulea rând: ființa, în așa-numitele propoziții nominale, este identică cu semnificarea, sau ea înseamnă același lucru cu faptul de a exista în sensul de-a-fi-simplu prezent, *esse existentiae* (Mill).

În al cincilea rând: ființa înseamnă faptul de a fi adevărat, respectiv fals, ce este enunțat în gândul secundar
[291] din cadrul oricărei judecăți.

În al șaselea rând: faptul de a fi adevărat — și astfel ne întoarcem la Aristotel — este expresia unei ființări care nu este decât în gândire, nu și în lucruri.

Rezumând: în „este" se află inclus: 1) *a fi asta sau asta* (accidental); 2) *a fi ceva* (necesar); 3) *a fi cumva*; 4) *a fi adevărat*. *Ființa ființării* înseamnă: a fi ceva, a fi cumva,

adevăr. Deoarece orice ființare este determinată prin ce și prin cum, și ca ființare *este dezvăluită* în *ce-este*-le și *cum-este*-le ei, copula are cu necesitate mai multe înțelesuri. Acest polisemantism nu este o „lipsă", ci doar expresia *structurii, multiplă în sine, a ființei unei ființări* — deci a *comprehensiunii ființei în genere.*

Întrebarea cu privire la ființa copulei, potrivit reprezentărilor date, se orientează după enunț și după adevărul din enunț, mai precis după fenomenul legării cuvintelor. Caracterizarea lui „este" drept copulă nu este o etichetare întâmplătoare, ci este expresia faptului că interpretarea acestui „este", desemnat drept copulă, se orientează după enunțul *pronunțat*, exteriorizat sub forma unei înlănțuiri de cuvinte.

Trebuie să ne întrebăm: această caracterizare a lui „este" drept copulă, surprinde ea oare *sensul ontologic* al ființei ce este exprimată prin intermediul lui „este"? Poate fi păstrată poziția tradițională a problematicii privitoare la „este", sau nu cumva confuzia legată de problema copulei rezidă în faptul că acest „este" este caracterizat de la bun început drept copulă, fapt ce orientează toate celelalte problematizări în această direcție? [292]

§ 17. Ființa drept copulă și problema fenomenologică a enunțului

a) Incertitudinea fenomenului enunțului și insuficiența circumscrierii lui

Dificultatea și confuzia legată de problema copulei nu constă în faptul că problematizarea pornește în genere de la logos, ci în incertitudinea fenomenului logosului în întregul său și în insuficiența circumscrierii lui. Logosul este înțeles în primă instanță în acel mod care este

propriu experienței comune a lucrurilor. Pentru privirea naivă, enunțul se dă ca o corelație simplu-prezentă de cuvinte vorbite, simplu-prezente. Precum sunt pomii, casele, oamenii, așa sunt și cuvintele, care sunt înșiruite unul după altul, înșiruire în cuprinsul căreia unele cuvinte sunt înaintea altora, așa cum se vede limpede la Hobbes. Dacă este dată o asemenea corelație simplu-prezentă de cuvinte, atunci ia naștere întrebarea: care este liantul ce întemeiază unitatea acestei corelații? Se ivește întrebarea privitoare la o legare, la o copulă. Am arătat deja că nu putem limita în mod factic problema la enunțul înțeles ca pură înlănțuire de cuvinte. În fond, odată cu fiecare enunț, perceput chiar ca pură înlănțuire de cuvinte, este dintotdeauna înțeles ceva pe care teoria nominalistă nu ar vrea să îl admită.

Faptul că enunțul are determinații multiple și că el nu este doar un sunet vocal și o simplă înlănțuire de cuvinte a reieșit deja în propozițiile pe care Aristotel le-a scris la începutul tratatului său despre logos. Potrivit acestui tratat, logosul nu este doar o φωνή sau un întreg fonetic, ci totodată este raportat, prin cuvinte, la semnificații care sunt gândite în gândire, gândire ce gândește în același timp lucruri *ce sunt*. Logosului, în structura lui completă, îi aparțin de la bun început cuvântul, semnificația, gândi-
[293] rea, ceea ce este gândit și ființarea. Elementele pe care noi le enumerăm aici ca aparținând logosului nu sunt pur și simplu înșirate unele după altele, astfel încât, din faptul că cuvintele, semnificațiile, procesele gândirii, ceea ce este gândit și lucrurile ființânde sunt prezente laolaltă, să ia naștere anumite relații între ele. Nu e suficient ca aceste relații dintre cuvinte, semnificații, gândire, ceea ce este gândit și ființare să fie caracterizate, formal, ca relație între semn și ceea ce este arătat prin el. Nici măcar relația dintre sunetul cuvântului și semnificația cuvântului nu trebuie să fie concepută ca o relație ce pune în joc semnul. Sunetul cuvântului nu este un semn pentru o semnifica-

ție, așa cum de pildă semnul rutier este un semn ce arată direcția drumului. Oricare ar fi relația dintre cuvânt și semnificație, relația dintre semnificație și ceea ce este gândit prin semnificație este iarăși alta decât cea dintre cuvânt și ceea ce este gândit, iar relația dintre ceea ce este gândit prin semnificație și ființarea avută în vedere prin ceea ce este gândit este alta decât cea dintre sunetul cuvântului, respectiv semnificație, și ceea ce este gândit. Nu se ajunge nicăieri printr-o caracterizare general-formală a corelației dintre cuvânt, semnificație, gândire, ceea ce este gândit și ființare. Am văzut deja la Hobbes, dar mai ales la Mill, că teoria nominalistă a propoziției, care este orientată primordial spre înlănțuirea de cuvinte, este împinsă spre numitul fenomen a *ceea ce este gândit* și al *ființării gândite*, astfel încât, de fapt, teoria nominalistă ia în considerare și ceea ce depășește sunetul cuvântului.

Dar întrebarea hotărâtoare este: *cum este privit în primă instanță ceea ce, depășind succesiunea de cuvinte, aparține cu necesitate logosului*? S-ar putea ca, plecând tocmai de la logos ca înlănțuire de cuvinte, restul părților componente ale logosului să cadă pradă neînțelegerii. Acest lucru poate fi dovedit. Dacă propoziția este o înlănțuire de cuvinte ce are nevoie de o legare, atunci cuvintelor ce urmează unul după altul le corespunde o succesiune de reprezentări, pentru care avem iarăși nevoie de o le- [294]
gare. Această înlănțuire de reprezentări ce corespunde înlănțuirii de cuvinte este ceva psihic, așadar ceva prezent în gândire. Acestei corelații de reprezentări prezente în gândire trebuie, în măsura în care în enunț se enunță ceva despre ființare, să-i corespundă un lucru, respectiv o corelație a lucrurilor psihice. Corespunzător corelației dintre cuvinte, noi avem deci *în suflet* o corelație de reprezentări ce trebuie să se raporteze la o corelație de lucruri care ființează *afară*. Astfel se naște problema: cum poate corelația dintre reprezentări din suflet *să fie în acord* cu lucrurile de afară? Această chestiune este formulată de

obicei ca problemă a adevărului și a obiectivității. Or, acest *mod fundamental greșit de a pune problema* este motivat prin aceea că enunțul a fost luat, în primă instanță, ca înlănțuire de cuvinte. Înșiși grecii au conceput logosul în acest mod, chiar dacă nu într-o măsură exclusivă. Această abordare a problemei a fost preluată de problematica tradițională a logicii, unde nu a fost depășită nici până astăzi.

Din cele spuse se vede cu claritate că este nevoie nu doar de caracterizarea a ceea ce aparține conceptului complet al logosului — așadar că nu este îndeajuns să spui, depășind nominalismul, că semnificația, ceea ce este gândit și ființarea aparțin logosului —, ci că este esențial să caracterizăm *corelația* specifică a acestor fenomene ce țin în mod esențial de întregul logosului. Această corelație nu trebuie să se nască ulterior, sub presiunea lucrurilor, printr-o compunere, ci acest întreg de relații, alcătuit din cuvânt, semnificație, gândire, ceea ce este gândit și ființare, este cel pe care, în prealabil, trebuie să-l determinăm în mod primar. Se cere să ne întrebăm: în ce mod am putea să stabilim planul arhitectonic al acestui întreg, pentru a înscrie apoi în el structura specifică a logosului? Astfel întrebând, începem de la bun început să mai privim în mod izolat și izolator problema enunțului din perspectiva corelației de cuvinte pronunțate. Expresia vocală *poate* să
[295] aparțină logosului, dar nu e obligatoriu. Pronunțarea unei propoziții este posibilă deoarece, în mod primar, propoziția este altceva decât o înlănțuire de cuvinte, legate între ele într-un fel sau altul.

b) Prezentarea fenomenologică a câtorva structuri esențiale ale enunțului. Raportarea intențională a enunțului și fundarea ei în faptul-de-a-fi-în-lume

Ce este *logosul* luat *ca enunț*? Să nu ne așteptăm că am putea să rezumăm întregul acestei structuri în câte-

va propoziții. Aici nu poate fi vorba decât de a aduce în raza privirii structurile esențiale ale enunțului. Suntem oare pregătiți pentru asta, în urma considerațiilor pe care le-am făcut până acum? În ce direcție trebuie să privim pentru a surprinde logosul ca întreg? Enunțul se caracterizează printr-o dublă semnificație: el înseamnă *enunțare* și *ceea ce este enunțat*. Enunțarea este *o atitudine intențională a Dasein*-ului. Potrivit esenței ei, enunțarea este enunțare *despre* ceva, așadar se raportează în sine la *ființare*. Chiar și atunci când acel ceva despre care se face enunțul se dovedește a fi o ne-ființare, o simplă aparență, prin aceasta nu este lezată defel, în intenționalitatea ei, structura enunțului, ci, dimpotrivă, este dovedită. Chiar și atunci când fac o judecată *despre* ceva aparent, eu mă raportez la ființare. Astăzi, pentru noi, acest lucru este de la sine înțeles. A fost însă nevoie de secole de evoluție a filozofiei antice până când Platon a descoperit acest lucru de la sine înțeles, anume că falsul și aparentul sunt la rândul lor o ființare. Desigur, ele sunt o ființare, dar una care nu este așa cum trebuie să fie, una căreia îi lipsește ceva, așadar un μὴ ὄν. Aparentul, falsul, nu este un nimic, nu este un οὐκ ὄν, ci un μὴ ὄν — o ființare, ce-i drept, dar una ce are o lipsă. În dialogul *Sofistul*, Platon și-a dat seama că fiecare logos ca atare este λόγος τινός, fiecare enunț este un enunț *despre* ceva. Acest fapt este aparent banal, și totuși plin de mister. [296]

Am aflat mai devreme că *fiecare raportare intențională are în sine o comprehensiune specifică a ființei ființării*, comprehensiune la care se raportează atitudinea intențională ca atare. Pentru a putea fi vorba de un referent posibil al enunțului, acest referent trebuie să-i fie oarecum dat *dinainte* enunțului ca ceva *dezvăluit* și accesibil. Ca atare, enunțul nu dezvăluie în mod primar, ci el, potrivit sensului lui, se raportează dintotdeauna și de la bun început la un ceva dezvăluit și dat dinainte. Asta înseamnă implicit că enunțul ca atare nu este o cunoaș-

tere în sens propriu-zis. Ființarea trebuie să fie dată dinainte ca ceva dezvăluit pentru a servi astfel drept posibil referent unui enunț. În măsura în care ființarea este dată dinainte unui *Dasein* ca *ceva des-coperit*, ea are, așa cum am arătat mai devreme, caracterul *intramundaneității. Atitudinea intențională*, înțeleasă ca enunțare despre ceva *își are temeiul*, potrivit *structurii ei ontologice*, în constituția fundamentală a *Dasein*-ului, pe care am desemnat-o ca *fapt-de-a-fi-în-lume*. Numai întrucât *Dasein*-ul există în modul faptului-de-a-fi-în-lume, numai de aceea lui îi este dezvăluită, *odată cu* existența lui, ființarea, astfel încât acest ceva *dezvăluit* poate deveni obiect posibil al unui enunț. *Dasein*-ul, în măsura în care există, se ține de fiecare dată în preajma unei ființări care este des-coperită într-un mod sau altul și într-o măsură sau alta. Dar nu numai această ființare în preajma căreia se ține *Dasein*-ul este des-coperită, ci chiar și ființarea care este *Dasein*-ul însuși.

Enunțul poate fi exprimat (dar nu este obligatoriu) prin sunetul vocal al cuvintelor. Limba aparține *Dasein*-ului și stă la libera sa dispoziție. În această privință, Hobbes are dreptate când consideră că limba are o semnificație principială pentru determinația esențială a omului. Dar el nu face pasul decisiv și nu se întreabă cum trebuie să fie această ființare, de al cărei fel de a fi ține limba. Limbile ca atare nu sunt niciodată ceva simplu-prezent precum lucrurile. Limba (*Sprache*) nu-i totuna cu totalitatea cuvintelor conținute într-un dicționar, ci limba este, în măsura în care este, la fel cum este *Dasein*-ul, adică limba
[297] există, ca este istorică. Vorbind despre ceva, *Dasein*-ul se exprimă (*spricht sich aus*) *ca fapt-de-a-fi-în-lume existent* și ca *fapt-de-a-se-ține-în-preajma* și ca *îndeletnicire cu ființarea*. Doar ființarea care există, adică *este* în modul faptului-de-a-fi-în-lume, înțelege ființarea. În măsura în care ființarea este înțeleasă, prin această comprehensiune este

articulat ceva de felul contextelor de semnificații. Acestea pot să se exprime în cuvinte. Așadar nu cuvintele sunt mai întâi, pentru a fi apoi etichetate drept semne pentru semnificații, ci invers, pornind de la *Dasein*-ul însuși care se înțelege pe sine și lumea, adică pornind de la un context de semnificații deja dezvăluit, acestor semnificații le revine câte un cuvânt. Dacă înțelegem ce anume înseamnă cuvintele potrivit esenței lor, atunci ne dăm seama că ele nu pot fi niciodată luate drept niște lucruri ce plutesc liber. În privința lor, nu ne putem pune întrebarea privitoare la contextul pe care îl alcătuiesc în calitate de „lucruri lingvistice" ce plutesc liber. Acest mod de a întreba va rămâne întotdeauna insuficient, dacă el dorește să interpreteze enunțul și, astfel, cunoașterea și adevărul.

Prin această referire, nu am schițat decât în linii mari planul înlăuntrul căruia vom găsi structura enunțului. Ne-am focalizat privirea asupra întregului pe care trebuie să-l avem de la bun început în vedere, pentru a putea apoi cuprinde cu privirea ansamblul de relații dintre cuvinte, semnificații, ceea ce este gândit și ființare. Acest întreg, ce trebuie să se afle de la bun început în bătaia privirii, nu este nimic altceva decât *Dasein*-ul existent.

Caracterul primar al enunțului este ἀπόφανσις, o determinație pe care Aristotel, de fapt chiar Platon, a văzut-o. Tradus literal, acest cuvânt grec înseamnă „punere în evidență": a lăsa ceva să se vadă, φαίνεσθαι, pornind de la el însuși, ἀπό, așa cum este el în sine. Structura fundamentală a enunțului este punerea în evidență a acelui ceva despre care enunțul vorbește. Acel ceva despre care vorbește enunțul, adică acel ceva la care se referă enunțul în mod primar, este ființarea însăși. Când spun că „tabla este neagră", eu nu fac un enunț despre reprezentări, ci despre acel ceva la care se referă enunțul. Toate celelalte momente structurale ale enunțului sunt determinate de această funcție fundamentală, de caracterul lui de punere [298]

în lumină. Toate momentele enunțului sunt determinate de *structura apofantică*.

Cel mai adesea, enunțul este luat în sensul de predicație, în sensul de alăturare a unui predicat la un subiect, sau, privind lucrurile dintr-un punct de vedere cu totul exterior, enunțul este înțeles ca o punere în legătură a unui cuvânt ulterior cu unul anterior; sau, dacă e să nu ținem seama de aspectul lingvistic, enunțul este o legătură între o reprezentare și alta. Dar caracterul primar pe care trebuie să-l reținem în privința enunțului este punerea în lumină. *Structura predicativă* a enunțului nu poate fi determinată decât pornind de la acest caracter de punere în lumină. Prin urmare, predicația este în mod primar o explicitare a ceva dat dinainte, și anume *o explicitare ce pune în evidență*. Această explicitare nu are sensul unei fărâmițări factice a lucrului dat dinainte în părți ale lucrului, ci ea este apofantică, adică pune în lumină apartenența reciprocă a feluritelor determinații ale ființării date. În cadrul explicitării, ființarea dată este în același timp făcută vizibilă, este pusă în evidență în unitatea apartenenței reciproce a determinațiilor ei ce se arată. Punerea în evidență înțeleasă ca enunț este una care explicitează punând în lumină și, ca atare, este una care *determină*. Explicitarea și *determinarea* aparțin ambele într-un mod deopotrivă de originar sensului predicației, care, la rândul ei, este apofantică. Ceea ce Aristotel cunoștea sub numele de σύνθεσις și διαίρεσις nu trebuie să fie interpretat într-o manieră atât de exterioară ca în Antichitate și în perioadele ulterioare, manieră potrivit căreia reprezentările sunt separate mai întâi una de alta și apoi sunt legate din nou —, ci această atitudine sintetică și diairetică, pe care o presupune enunțul, logosul, este în ea însăși o atitudine ce pune în lumină.

Această determinare care explicitează se raportează, ca una ce pune în lumină, întotdeauna la o ființare deja dezvăluită. Ceea ce devine astfel accesibil în cadrul pu-

nerii în lumină determinante poate fi *împărtășit* în cadrul enunțului ce a fost pronunțat. Enunțul este o pu- [299]
nere în evidență, și anume una ce are structura specială a determinării de tip explicitativ, și aceasta poate fi o *împărtășire*. Enunțul, ca unul pronunțat, este împărtășire. Caracterul de împărtășire trebuie la rândul lui să fie înțeles în sens apofantic. Împărtășirea nu înseamnă o transmitere a cuvintelor sau chiar a reprezentărilor dinspre un subiect către altul, ca și cum ar fi vorba de un schimb între fenomenele psihice aparținând unor subiecte distincte. Exprimându-se, un *Dasein* se împărtășește altui *Dasein*; asta înseamnă că *Dasein*-ul, printr-un enunț ce pune în lumină ceva, împărtășește cu un alt *Dasein* aceeași raportare comprehensivă la ființarea despre care se enunță ceva. În împărtășire și prin ea, un *Dasein* intră cu un altul, cu acela căruia i se adresează, în aceeași relație de ființă cu acel ceva la care se referă enunțul, cu acel ceva despre care este vorba. Împărtășirile nu sunt o sumă de propoziții adunate în timp, ci ele sunt de conceput ca posibilități prin care un *Dasein* intră cu un altul în aceeași relație fundamentală cu ființarea care este dezvăluită în același mod.

Din toate acestea reiese cu claritate că enunțul nu are o funcție primară cognitivă, ci doar una secundară. Pentru ca un enunț despre o ființare să fie posibil este nevoie ca acea ființare să fie deja dezvăluită. Firește, nu orice discuție este o succesiune de enunțuri și de împărtășiri corespunzătoare. În sens ideal, acesta ar fi cazul dezbaterii de tip științific. Chiar și discuția filozofică are alt caracter, de vreme ce ea nu doar presupune o oarecare poziție fundamentală în raport cu ființarea, ci cere niște determinații mai originare ale existenței, asupra cărora însă nu vom insista aici. Cu enunțul, noi am tematizat aici doar un fenomen cu totul aparte, pe seama căruia nu trebuie să interpretăm fiecare propoziție a limbii. Trebuie să luăm aminte că cele mai multe propoziții ale limbii, chiar dacă au, din perspectivă literal-lingvistică, caracterul de enunț, vădesc

o altă structură, care este modificată în mod corespunzător față de structura enunțului, luat în sensul strict de
[300] punere în evidență. Putem defini enunțul ca acea *punere în evidență de tip determinant și care împărtășește ceva.* Cu punerea în evidență, am stabilit care este momentul primar al structurii enunțului.

c) Enunțul ca punere în evidență de tip determinant și care împărtășește ceva, și „este"-le copulei. Starea-de-a-fi-dezvăluit a ființării în ființa ei și diferențierea comprehensiunii ființei ca presupoziție ontologică a „este"-lui indistinct al enunțului

Unde a rămas însă copula? Ce am câștigat în privința înțelegerii copulei prin caracterizarea structurii enunțului? Mai întâi, faptul că nu trebuie să ne lăsăm induși în eroare de numele de „copulă", care ar impune lui „este" orizontul unei anumite concepții. Să cercetăm acum „este"-le din propoziție, făcând abstracție de caracterul lui copulativ, care ni se impune atunci când privim propoziția în mod exterior, și anume ca o înlănțuire de cuvinte.

„Este"-le trece drept expresie a ființei. La ce ființare poate și trebuie să se raporteze „este"-le, ca unul ce aparține enunțului? În ce măsură enunțul, căruia îi aparține „este"-le, se raportează la ființare? Se poate oare înțelege de aici de ce acest „este", desprins din înlănțuirea de cuvinte a propoziției, se înfățișează ca având mai multe înțelesuri, și asta înseamnă indistinct în semnificația lui? Oare această indistincție a semnificației lui „este", cu alte cuvinte polisemantismul acestei particule, trebuie înțeleasă ca o lipsă, sau acest polisemantism, această indistincție a lui „este", corespunde caracterului său specific de expresie, atunci când este raportat la enunț? Am văzut că punerea în lumină de tip explicitativ și determinant a acelui ceva despre care este vorba în enunț presupune deja ca această ființare să fie dezvăluită. Cel care enunță se ra-

portează deja dinaintea enunțului și în vederea lui la ființare și o înțelege pe aceasta în ființa ei. În enunțul despre ceva trebuie în mod necesar *să se exprime comprehensiunea ființei*, comprehensiune în care *Dasein*-ul ce enunță, adică ce pune în lumină, există deja ca atare — în măsura în care *Dasein*-ul, ca unul ce există, se raportează de fiecare dată la ființare, înțelegând-o. Dar întrucât dezvăluirea primară a ființării, care poate deveni obiectul posibil al enunțului explicitativ, nu este săvârșită de enunț, ci ea este deja săvârșită în cadrul modurilor originare ale dezvăluirii, de aceea cel care face enunțul înțelege chiar înainte de enunț *felul de a fi* al ființării despre care el vorbește. Comprehensiunea ființei acelui ceva despre care este vorba nu ia naștere abia prin enunț, ci enunțul nu face decât să exprime această comprehensiune. „Este"-le poate să fie indistinct în semnificația lui deoarece modul diferit al ființei este deja fixat în înțelegerea primară a ființării. [301]

Deoarece faptul-de-a-fi-în-lume aparține în mod esențial *Dasein*-ului și deoarece *Dasein*-ul își este sieși dezvăluit odată cu acesta, de aceea fiecare *Dasein* care există în mod factic, și asta înseamnă care vorbește și se exprimă, înțelege în mod necesar o diversitate a ființării în ființa ei. Indistincția copulei nu este o lipsă, ci ea indică doar caracterul secundar al fiecărei enunțări. „Este"-le din propoziție își poate permite această nedeterminare a semnificației sale deoarece el, ca ceva exprimat, își are originea în *Dasein*-ul ce *se* exprimă, *Dasein* care înțelege deja, într-un fel sau altul, ființa la care se face referire prin particula „este". „Este"-le, deja *înainte* de a fi exprimat în cadrul propoziției, și-a dobândit diferențierea în cadrul înțelegerii factice. În măsura în care ființarea, despre care este vorba, este fixată de la bun început în împărtășire, comprehensiunea ființei acestei ființări este deja presupusă, și semnificația lui „este" este fixată, astfel încât nu mai e nevoie ca aceasta din urmă să îmbrace forma

limbii, fie prin „este", fie prin flexiune. Atunci când înțelegem o ființare înainte de a face un enunț despre ea, înțelegem dintotdeauna și de la bun început în mod latent *faptul-de-a-fi-ceva* al ființării ce este de dezvăluit, precum și această ființare privită *într-un anumit mod* al ființei ei, de pildă ca simplă-prezență. Dacă, dimpotrivă, procedăm invers și îl explicăm pe „este" pornind de la propoziția exprimată, atunci nu e nici o speranță să înțelegem vreodată în mod pozitiv, pornind de la originea, necesitatea și posibilitatea lui, caracterul lui „este",
[302] indistincția sa specifică. Diferențierea semnificației lui „este", care este deja săvârșită în cadrul funcției de punere în lumină a logosului, poate să rămână nedeterminată în enunțul înțeles ca împărtășire, deoarece însăși *punerea în lumină presupune starea-de-a-fi-dezvăluit a ființării* și astfel *diferențierea comprehensiunii ființei.* Dacă se pornește de la înlănțuirea cuvintelor, atunci nu mai rămâne decât posibilitatea de a caracteriza „este"-le ca un cuvânt de legătură.

Dar s-ar putea spune: caracteristica lui „este" de a fi cuvânt de legătură poate fi, ce-i drept, înțeleasă într-o manieră exterioară, dar acest caracter copulativ al lui „este" nu poate fi chiar atât de întâmplător. Pesemne că în acest „este" se are în vedere, înaintea oricărei stări-de-a-fi-legat a cuvintelor și a reprezentărilor, o stare-de-a-fi-legat a ființării înseși, despre care vorbește enunțul. De altfel, noi înșine am spus că σύνθεσις și διαίρεσις, sinteza și explicitarea înțeleasă ca determinare, țin de structura punerii în lumină a enunțului. Dacă σύνθεσις și διαίρεσις au funcția *punerii în lumină* a ființării, atunci, în mod vădit, această ființare ca ființare, adică din punctul de vedere al ființei ei, trebuie să fie în așa fel, încât, în linii mari vorbind, să ceară o astfel de legare; această legare este funcția de punere în lumină ce este pe potriva ființării în cauză. Enunțul, care explicitează și determină, vrea să facă accesibilă, în unitatea ei, diversitatea articulată a ființării

deja date. Astfel, determinațiile ființării înseși, adică ale acelui ceva despre care este făcut enunțul, au caracterul lui *„împreună"*, sau, dacă e să privim dintr-o perspectivă exterioară, a ceea ce este legat. Dar atunci, de vreme ce enunțul enunță ceva despre ființare, „este"-le înseamnă în mod necesar un asemenea „împreună". „Este"-le va exprima atunci în mod necesar o sinteză, indiferent dacă, potrivit formei sale lingvistice, el are sau nu funcție de copulă în propoziția spusă. Atunci „este"-le n-ar fi un concept de legătură deoarece funcția lui în propoziție ar fi de copulă, ci invers, el ar fi doar copulă, cuvânt de legătură în propoziție, deoarece sensul lui, în cadrul exprimării despre ființare, se referă la ființare și deoarece ființa ființării este determinată în mod esențial prin [303]
„împreună" și prin starea-de-a-fi-legat. Așa cum vom vedea, în ideea de ființă rezidă ceva de felul stării-de-a-fi-legat, dacă e să vorbim în linii mari, și nu e o întâmplare că „este"-le capătă caracterul copulei. Dar atunci caracterizarea lui „este" drept copulă nu este una fonetică sau literală, ci una pur ontologică, înțeleasă dinspre acel ceva cu privire la care enunțul este enunț.

Cu cât cercetăm mai îndeaproape acest „este", cu atât mai misterios devine el. Nu trebuie să credem că, în urma celor spuse până acum, „este"-le a fost explicat. Trebuie să ne fie clar un singur lucru: a-l determina pe „este" din perspectiva propoziției enunțate nu ne conduce la o problematică ontologică adecvată. „Este"-le, nediferențiat în forma sa lingvistică, are în limba vie întotdeauna o semnificație diferită. Însă enunțul nu dezvăluie în mod primar, ci el presupune starea-de-a-fi-dezvăluit a unei ființări. Enunțul care explicitează și pune în lumină nu se referă așadar *numai la o ființare în genere, ci la ființarea în starea-ei-de-dezvăluire.* Se ridică astfel întrebarea dacă și determinația acelui ceva despre care e vorba în enunț, anume ființarea în starea-ei-de-dezvăluire, este inclusă în

semnificația lui „este", prin care ființa obiectului enunțului este pusă în evidență. Atunci în „este" nu s-ar afla de fiecare dată o semnificație a ființei care este deja diferențiată înaintea enunțului — ființa înțeleasă ca simplă-prezență, ca *esse existentiae* sau ca *esse essentiae*, sau ca ambele împreună, sau având o semnificație ce ține de alt mod al ființei —, ci de semnificația lui „este" ține deopotrivă *faptul-de-a-fi-dezvăluit* al acelui ceva despre care este enunțat ceva. Când rostim un enunț, obișnuim deseori să accentuăm pe „este". De pildă, spunem că „tabla *este* neagră". Această accentuare dă expresie felului și modului în care vorbitorul înțelege el însuși enunțul și vrea să fie
[304] înțeles. „Este"-le accentuat spune că tabla este în realitate neagră, că este într-adevăr neagră; ființarea despre care formulez enunțul este așa *cum* enunț eu. „Este"-le accentuat exprimă *faptul-de-a-fi-adevărat* al enunțului ce este enunțat. Mai exact spus, prin această accentuare pe care o facem uneori, vedem că, în fond, în orice enunț rostit este totodată înțeles și *faptul-de-a-fi-adevărat* al enunțului însuși. Nu e o întâmplare că Lotze, pornind de la acest fenomen, a ajuns la teoria lui despre gândul secundar. Întrebarea este dacă ne putem raporta pozitiv la această teorie — dacă este necesar să împărțim fiecare enunț într-o dublă judecată, sau dacă această semnificație suplimentară a lui „este", anume faptul-de-a-fi-adevărat, nu poate fi înțeleasă nemijlocit pornind de la ideea de ființă.

Pentru a înțelege în ce constă această problemă, trebuie mai întâi să ne întrebăm: ce înseamnă acest fapt-de-a-fi-adevărat al enunțului, care se exprimă uneori, prin accentuarea lui „este", chiar și în pronunție? Cum se raportează acest fapt-de-a-fi-adevărat al enunțului la ființa ființării despre care se face enunțul, ființă la care se referă în mod primar „este"-le înțeles drept copulă?

§ 18. Adevărul enunțului, ideea adevărului în genere și relația ei cu conceptul de ființă

a) Faptul-de-a-fi-adevărat al enunțului ca dezvăluire. Des-coperirea și deschiderea ca moduri ale dezvăluirii

În privința faptului-de-a-fi-adevărat al logosului, al enunțului, am întâlnit la Aristotel o teză stranie, pe care tradiția a reținut-o ca atare. Potrivit acestei teze, faptul-de-a-fi-adevărat al enunțului este οὐκ ἐν πράγμασιν, adică el nu este printre lucruri, ci ἐν διανοίᾳ, în intelect, *in intellectu*, cum spunea scolastica. Dacă persistența acestei teze aristotelice este îndreptățită și în ce sens poate fi ea susținută — iată un lucru pe care nu-l vom putea hotărî decât după ce vom obține un concept satisfăcător al adevărului. Abia atunci vom putea arăta cum anume adevărul nu este ceva de ordinul ființării, așadar ceva care apare printre alte lucruri simplu-prezente. Dacă însă adevărul nu apare ca ființare simplu-prezentă printre celelalte ființări simplu-prezente, prin aceasta nu s-a hotărât încă dacă adevărul nu poate totuși constitui o determi- [305]
nație a ființei ființării simplu-prezente, a stării-de-simplă-prezență. Câtă vreme această problemă nu va fi clarificată, propoziția lui Aristotel — adevărul nu este „printre" lucruri — va rămâne ambiguă. Dat tot atât de ambiguă rămâne și partea pozitivă a tezei sale, potrivit căreia adevărul trebuie să se afle în intelect. Aici trebuie de asemenea să ne întrebăm: ce anume înseamnă faptul că „adevărul *este* în intelect"? Să însemne oare că adevărul este ceva care are loc ca un proces psihic? În ce sens adevărul trebuie să fie în intelect? Cum *este* intelectul însuși? Vedem prea bine că aici ne întoarcem la întrebarea privitoare la felul de a fi al intelectului, al înțelegerii ca atitudine a *Dasein*-ului, adică la întrebarea privitoare la modul în care determinăm existența *Dasein*-ului însuși.

Fără aceasta nu vom putea răspunde nici la întrebarea: în ce sens *este* adevărul, dacă el este în intelect, care aparține ființei *Dasein*-ului?

Ambele părți ale tezei lui Aristotel sunt ambigue, astfel încât ia naștere întrebarea în ce sens poate fi ea susținută. Vom vedea că nici partea negativă a tezei, nici cea pozitivă nu pot fi susținute sub forma interpretării curente și naive. Dar în acest fel spunem că adevărul aparține într-un anume mod lucrurilor, chiar dacă el nu este ceva ce se numără printre lucrurile însele, fiind ceva simplu-prezent ca și ele. Și invers, adevărul nu este în intelect, în măsura în care prin intelect se înțelege un proces care are loc într-un subiect psihic, la rândul lui simplu-prezent. De aici rezultă că adevărul nu este nici simplu-prezent printre lucruri și nici nu apare într-un subiect, ci el se află — într-un sens aproape literal — la mijloc, „între" lucruri și *Dasein*.

Dacă luăm teza lui Aristotel într-o manieră pur exterioară, așa cum se obișnuiește de altfel să fie luată, atunci ea ne conduce la niște întrebări fără sens. Căci se spune: adevărul nu este în lucruri, așadar el nu este în obiecte, ci în subiect. În felul acesta se ajunge să se spună că adevărul este, într-un anume sens, o determinație a sufle-
[306] tului, ceva dinăuntrul sufletului, ceva imanent conștiinței. Se naște astfel problema: cum se poate ca ceva imanent conștiinței să se raporteze la ceva transcendent din afară, care ține de obiecte? Interogarea este astfel împinsă fără scăpare pe un drum lipsit de speranță, deoarece prin această interogare nu se va putea niciodată să se obțină un răspuns, de vreme ce însăși întrebarea este greșit pusă. Consecințele acestei interogări imposibile se văd în faptul că teoria este silită să recurgă la toate expedientele posibile, — că adevărul nu este în obiecte, dar nici în subiecte, ajungându-se astfel să se invoce cel de-al treilea simț, adică o născocire ce nu este mai puțin discutabilă decât speculația medievală despre îngeri. Dacă vrem să

evităm această interogare imposibilă, singura posibilitate pe care o avem la îndemână este să reflectăm asupra a ce anume este subiectul, subiect „înlăuntrul" căruia trebuie să-și aibă propria existență ceva de felul faptului-de-a-fi-adevărat.

Mai întâi ne vom întreba ce înseamnă că „un enunț este adevărat" ? Pentru a găsi răspunsul, este nevoie să facem recurs la determinația pe care am dat-o enunțului, și anume: o punere în evidență ce împărtășește și determină. Prima caracteristică, punerea în evidență, este și cea primară, deoarece ea înseamnă: un enunț lasă să se vadă, sub chipul predicației determinante, acel ceva despre care este vorba în enunț; enunțul face accesibil acel ceva despre care este vorba în el. Această punere predicativă în evidență a ființării are drept caracteristică generală faptul de a lăsa să vină în întâmpinare prin dezvăluire. Înțelegând enunțul împărtășit, ascultătorul nu se orientează către cuvinte și nici către semnificațiile sau procesele psihice ale celui care îi împărtășește ceva, ci el este de la bun început orientat către ființarea ca atare, ce este spusă și care îi vine în întâmpinare în felul ei specific de a fi, atunci când el înțelege enunțul și în măsura în care enunțul este, la rândul lui, pe potriva realității. Punerea în evidență are caracterul *dezvăluirii*, și doar întrucât dezvăluie ceva poate ea să fie o determinație și o împărtășire. Această dezvăluire, care este *funcția fundamentală a enunțului*, constituie acel caracter ce este desemnat în mod tradițional ca *fapt-de-a-fi-adevărat*.

Potrivit *reității* ființării despre care se formulează enun- [307]
țul și potrivit *felului de a fi* al obiectului la care se referă enunțul, *modul de dezvăluire* ce îi este cuvenit ființării diferă de la un caz la altul. Dezvăluirea ființării simplu-prezente, de pildă a naturii în sensul cel mai larg, este numită de către noi *des-coperire*. Dezvăluirea ființării care noi înșine suntem, a *Dasein*-ului care are ca fel de a fi existența, o numim nu des-coperire, ci *deschidere, scoatere*

la iveală. Terminologia depinde, în anumite limite, de alegerea noastră. Dar definiția dată faptului-de-a-fi-adevărat, anume cea de dezvăluire, de a face ceva să fie manifest, nu depinde de alegerea noastră, nu este o invenție a mea, ci ea doar dă expresie înțelegerii fenomenului adevărului, așa cum l-au înțeles grecii atât în mod prestiințific cât și filozofic, chiar dacă nu într-o formă explicită și originară în toate privințele. Deja Platon a spus explicit că funcția logosului, adică a enunțului, este δηλοῦν, a face ceva manifest, sau, cum a spus Aristotel în chip mai pregnant, ținând seama de cuvântul grecesc pentru adevăr: ἀληθεύειν. Λανθάνειν înseamnă fapt de a fi ascuns, ἀ- are sens privativ, astfel încât ἀ-λη-θεύειν înseamnă a scoate ceva din a sa stare-de-ascundere, a face ceva să fie manifest. Pentru greci, adevărul însemna a scoate ceva din starea-de-ascundere, a des-coperi, a dezvălui. Firește, grecilor nu le-a reușit această interpretare în toate privințele. De aceea, germenii acestei înțelegeri a adevărului nu au putut să răzbată, ci au căzut pradă — din motive ce nu putem acum să le privim mai îndeaproape — unei înțelegeri greșite, astfel încât astăzi, în cadrul tradiției, sensul originar al înțelegerii grecești a adevărului este pe de-a-ntregul acoperit.

Vom încerca să cercetăm mai îndeaproape fenomenul adevărului. A fi adevărat înseamnă a dezvălui. Prin acest cuvânt, înțelegem atât modul des-coperirii cât și pe cel al deschiderii, adică dezvăluirea ființării care nu este sub chipul *Dasein*-ului, și dezvăluirea ființării care noi înșine suntem. Concepem *faptul-de-a-fi-adevărat* într-un *sens în*
[308] *întregime formal*, anume ca *dezvăluire*, deoarece nu îl aplicăm unei anumite ființări și felului ei de a fi. *Faptul-de-a-fi-adevărat înțeles ca dezvăluire* se arată a fi *un mod de a fi al Dasein*-ului însuși, al *existenței* sale. În măsura în care *Dasein*-ul există, și asta înseamnă potrivit celor spuse mai înainte, în măsura în care această ființare are ca mod de a fi faptul că este într-o lume, în aceeași

măsură *Dasein*-ul este adevărat, adică lui îi este dintotdeauna și de fiecare dată dezvăluită, deschisă, des-coperită, odată cu lumea dezvăluită, ființarea. Des-coperirea ființării simplu-prezente își are temeiul în aceea că *Dasein*-ul, ca unul care există, se raportează de fiecare dată și de la bun început la o lume care este deschisă. Existând, *Dasein*-ul înțelege ceva de felul lumii lui, și, *odată cu starea-de-deschidere a lumii lui, el își este* în același timp *sieși deschis*. Am aflat deja că această deschidere de sine a *Dasein*-ului, înțelegerea de sine, dobândită mai întâi factic, este obținută pe calea înțelegerii de sine pornind de la lucrurile ce sunt des-coperite într-un sens sau altul, lucruri în preajma cărora *Dasein*-ul se află ca o ființare existentă. Deoarece esenței *Dasein*-ului îi aparține starea-de-deschidere a lui însuși și, odată cu ea, și starea-de-a-fi-des-coperit a ființării intramundane, de aceea noi putem spune: *Dasein*-ul există *în adevăr*, adică *în starea-de-dezvăluire a lui însuși* și *a ființării* la care se raportează. Numai întrucât *Dasein*-ul, existând, se află deja *în mod esențial* în adevăr, numai de aceea poate el ca atare să greșească, caz în care avem de-a face cu acoperirea, disimularea și închiderea ființării. A fi adevărat înseamnă a dezvălui; dezvăluirea este o atitudine a eului, așadar — se spune — faptul-de-a-fi-adevărat este ceva subiectiv. Dar noi obiectăm: da, el este ceva „subiectiv", dar în sensul conceptului bine înțeles de „subiect", și anume ca *Dasein* care există, care ființează într-o lume. Acum înțelegem în ce măsura teza aristotelică, potrivit căreia faptul-de-a-fi-adevărat nu se află printre lucruri, ci ἐν διανοίᾳ, în intelect, are îndreptățire. Dar vedem de asemenea în ce măsură nu are ea îndreptățire. Dacă înțelegem intelectul și gândirea ca înțelegere psihică a unui suflet simplu-prezent, atunci nu putem înțelege ce anume vrea să însemne că adevărul apare în sfera subiectului. Dacă, dimpotrivă, înțelegem διάνοια, intelectul, așa cum trebuie să fie luat acest fenomen, în [309]

structura lui apofantică, adică ca punere în evidență dezvăluitoare a ceva, atunci se observă că intelectul, ca punere în evidență dezvăluitoare a ceva, este determinat în sine însuși, potrivit structurii lui, prin faptul-de-a-fi-adevărat ca dezvăluire. Gândirea, ca atitudine liberă a omului, are, ca dezvăluire, posibilitatea de a surprinde în chip adecvat sau de a rata ființarea dată dinainte. Faptul-de-a-fi-adevărat al enunțului rezidă în structura enunțului, deoarece enunțul în sine însuși este o atitudine a *Dasein*-ului, care, existând, este determinat prin faptul-de-a-fi-adevărat.

b) Structura intențională a dezvăluirii. Felul de a fi existențial al adevărului. Starea-de-a-fi-dezvăluit ca determinație a ființei ființării

În măsura în care *Dasein*-ul există ca fapt-de-a-fi-în-lume, el se află de fiecare dată și de la bun început în preajma ființării. Noi spunem „în preajma ființării", ceea ce înseamnă că această ființare este dezvăluită într-un fel sau altul. *Dasein*-ului înțeles ca *dezvăluire* îi aparține în mod esențial *ceva dezvăluit*, aflat în *starea-lui-de-a-fi-dezvăluit*, adică o ființare la care se raportează dezvăluirea conform structurii ei intenționale. Precum în cazul oricărei atitudini intenționale, dezvăluirii îi aparține *o comprehensiune a ființei* acelui ceva la care această atitudine ca atare se raportează. În cadrul enunțului dezvăluitor, *Dasein*-ul este orientat către ceva pe care îl înțelege din capul locului în starea-lui-de-a-fi-dezvăluit. *Intentum*-ul lui *intentio* a enunțului dezvăluitor are caracterul stării-de-a-fi-dezvăluit. Dacă echivalăm faptul-de-a-fi-adevărat cu dezvăluirea, cu ἀληθεύειν și cu δηλοῦν — dar o dezvăluire care în sine, intențional, se raportează în mod esențial și nu întâmplător la ceva ce este de dezvăluit —,

atunci conceptului de adevăr îi aparține momentul dezvăluirii și al stării-de-a-fi-dezvăluit, la care dezvăluirea se raportează grație structurii sale. Starea-de-a-fi-dezvăluit are loc numai *în măsura în care* se întâmplă o dezvăluire, adică numai în măsura în care există *Dasein*. Adevărul și faptul-de-a-fi-adevărat ca stare-de-a-fi-dezvăluit și ca dezvăluire au *felul de a fi al Dasein*-ului. Potrivit esenței lui, adevărul nu este niciodată simplu-prezent ca un lucru, ci există. Astfel teza lui Aristotel, mai precis partea ei negativă își recapătă, atunci când este înțeleasă corect, valabilitatea. Faptul-de-a-fi-adevărat, spune Aristotel, nu este ceva care se găsește printre lucruri, nu este o ființare simplu-prezentă. Totuși, teza lui Aristotel are nevoie de o completare și de o determinare mai precisă. Căci tocmai deoarece adevărul este numai în măsura în care el există, adică numai în măsura în care are felul de a fi al *Dasein*-ului, și deoarece adevărului îi aparține totodată starea-de-a-fi-dezvăluit a acelui ceva la care adevărul se raportează, tocmai de aceea el, adevărul, nu este ceva simplu-prezent, dar ca *stare-de-a-fi-dezvăluit* a acelui ceva la care se raportează enunțul, el este o *posibilă determinație a ființei ființării simplu-prezente*. Adevărul este o determinație a ființei ființării simplu-prezente, în măsura în care această ființare, de pildă, este dezvăluită într-un enunț dezvăluitor. [310]

Atunci când spunem că a-fi-adevărat nu se referă la ceva care să fie simplu prezent printre lucruri, felul nostru de a vorbi suferă încă de o ambiguitate. Căci faptul-de-a-fi-adevărat, ca dezvăluire a ceva, *se referă* de fiecare dată tocmai la acea ființare la care se raportează, se referă la acea ființare simplu-prezentă în starea ei de a fi dezvăluită. Această stare-de-a-fi-dezvăluit nu este desigur o determinație *simplu-prezentă* a unei ființări simplu-prezente, nu este o proprietate a acesteia, ci ea aparține existenței ca una ce dezvăluie. Totuși, această stare-de-a-fi-dezvăluit este ca o determinație a acelui ceva despre care se

formulează enunțul, o determinație a ființei ființării simplu-prezente.

În legătură cu teza lui Aristotel rezultă astfel următoarele: adevărul *nu este în* intelect, dacă acesta din urmă este luat ca subiect simplu-prezent. Adevărul este în lucruri, în măsura în care ele sunt luate ca ceva des-coperit, ca *obiecte* des-coperite ale enunțului, obiecte despre care se face enunțul. Faptul-de-a-fi-adevărat nu este *simplu-prezent* nici printre lucruri, nici într-un suflet. Pe de altă parte, adevărul ca dezvăluire este atât o determinație a atitudinii intenționale a *Dasein*-ului (fiind astfel în *Dasein*), cât și o determinație a ființării, a ființării simplu-prezente, care este, din punct de vedere al ființei ei, una dezvăluită. De aici rezultă că faptul-de-a-fi-adevărat este ceva ce „se află
[311] între" subiect și obiect, dacă îi luăm pe cei doi termeni în semnificația lor curentă și exterioară. Fenomenul adevărului are o strânsă legătură cu structura fundamentală a *Dasein*-ului, a *transcendenței* lui.

c) Starea-de-a-fi-dezvăluit a faptului-de-a-fi-ceva și a efectivității în „este"-le din enunț. Felul de a fi existențial al adevărului și respingerea greșitelor interpretări subiectiviste

Acum suntem în stare să privim cu mai multă acuitate problema lui „este" din propoziție. Prin „este" ne putem gândi la: *faptul-de-a-fi-simplu-prezent* al unei ființări, *existentia*, *faptul-de-a-fi-ceva* al unei ființări simplu-prezente, *essentia*, sau ambele împreună. În cazul propoziției „A este", „este"-le dă expresie faptului-de-a-fi, de pildă faptului-de-a-fi-simplu-prezent. Propoziția „A este B" poate însemna că lui A îi este atribuit B ca determinație a modului de a-fi-așa-și-așa al lui A, situație în care rămâne nedecis dacă A este simplu-prezent în mod efectiv sau nu. Dar propoziția „A este B" mai poate însemna că A este simplu-prezent, iar B este o determinație

simplu-prezentă în A, astfel încât în propoziția „A este B" *existentia* și *essentia* ființării pot fi avute în vedere în același timp. Pe deasupra, „este"-le mai însemnă și *faptul-de-a-fi-adevărat*. Enunțul, ca unul ce dezvăluie, se referă la ființarea simplu-prezentă, privită în modul ei *dezvăluit*, adică *adevărat*, de-a-fi-așa-și-așa. Nu este nevoie să recurgem la ajutorul unui așa-numit gând secundar și la o a doua judecată în interiorul enunțului. În măsura în care „este"-le este înțeles și exprimat în cadrul enunțului, el înseamnă deja în sine *ființa* unei ființări despre care se formulează un enunț, dar o ființare care este *dezvăluită*. În cazul rostirii unui enunț, adică în cazul rostirii acelei puneri în evidență pe care o aduce cu sine enunțul, această punere în evidență se exprimă, ca o atitudine intențională dezvăluitoare ce este, cu privire la acel ceva la care ea se raportează. Potrivit esenței ei, această ființare este dezvăluită. În măsura în care atitudinea dezvăluitoare enunță *despre* această ființare la care ea se raportează și în măsura în care această ființare este determinată în ființa ei, faptul-de-a-fi-dezvăluit al acelui ceva despre care este vorba este avut în vedere *eo ipso*. Conceptul fi- [312]
inței avute în vedere de enunț conține însuși momentul stării-de-a-fi-dezvăluit. Când spun „A este B", eu am în vedere nu numai faptul-de-a-fi-B al lui A, ci și că acest fapt-de-a-fi-B al lui A este dezvăluit. Acest fapt este la rândul lui înțeles în „este"-le enunțat, astfel încât eu nu mai am nevoie să formulez ulterior o judecată particulară cum că prima judecată este una adevărată. Această teorie a lui Lotze are la bază un concept greșit al adevărului, concept care îl împiedică să observe că faptul-de-a-fi-adevărat rezidă, potrivit structurii ei, în însăși atitudinea enunțiatoare, adică în prima judecată. Însăși ființarea simplu-prezentă este adevărată într-un anumit mod, dar nu ca una care este simplu-prezentă în ea însăși, ci ca una care este des-coperită în enunț. Starea-de-a-fi-des-coperit nu este prezentă în ființarea simplu-prezentă, ci ființarea

simplu-prezentă este întâlnită înlăuntrul lumii unui *Dasein*, o lume care este deschisă pentru *Dasein*-ul existent. Privit mai îndeaproape, enunțul, în calitate de punere în evidență ce împărtășește și determină, este un mod prin care *Dasein*-ul *își aproprie* ființarea des-coperită ca una des-coperită. Această apropriere a ființării în cadrul enunțului adevărat ce se formulează despre ființare nu este o preluare ontică a ființării simplu-prezente în interiorul unui subiect, ca și cum lucrurile ar fi introduse înlăuntrul eului. În aceeași măsură, nu este vorba de o sesizare subiectivistă a lucrurilor și de atribuirea unor determinații acestora, determinații pe care noi le scoatem din subiectul însuși, pentru a le atribui lucrurilor. Toate aceste interpretări pervertesc structura fundamentală a atitudinii pe care o implică enunțul, așadar pervertesc esența apofantică, revelatoare, a enunțului. Enunțarea este un fapt de a lăsa ființarea să se vadă punând-o în evidență. Potrivit sensului aproprierii revelatoare a ființării în calitatea ei de ființare des-coperită, ființării des-coperite îi este *restituită* explicit determinația ei reală corespunzătoare. Aici întâlnim iarăși acea relație specială prin care aproprierea dezvăluitoare a ființării simplu-prezente în modul-ei-de-a-fi-așa-și-așa nu este o subiectivizare, ci, dimpotrivă, o restituire a determinațiilor des-coperite unei ființări, așa cum este ea în sine.

[313] Adevărul, ca dezvăluire, aparține, laolaltă cu starea-de-a-fi-dezvăluit propric ființării dezvăluite, *Dasein*-ului; adevărul există. Deoarece adevărului îi revine felul de a fi al *Dasein*-ului, adică a ceea ce este transcendent prin esența sa, de aceea adevărul este totodată o determinație posibilă a ființării care este întâlnită în interiorul lumii. Această ființare, de pildă natura, nu depinde câtuși de puțin în ființa ei — adică dacă ea este sau nu este o ființare — de faptul că ea este sau nu adevărată, adică dezvăluită, și de faptul că este sau nu întâlnită, în măsura în care este dezvăluită, de un *Dasein*. Despre adevăr, dez-

văluire și starea-de-a-fi-dezvăluit se poate vorbi numai atunci când și numai atâta vreme cât există *Dasein*. Când nu este nici un „subiect"— în sensul strict al *Dasein*-ului existent —, nu poate fi vorba nici de adevăr și nici de falsitate. Dar oare nu ajunge în acest fel adevărul să depindă de „subiect"? Nu este el oare în acest fel subiectivat, chiar dacă știm că el este ceva „obiectiv", ceva sustras bunului-plac al subiectelor? Dacă afirmăm că „adevărul există și el nu este decât în măsura în care *Dasein*-ul există", nu cumva în acest fel tăgăduim orice adevăr obiectiv? Dacă adevărul este numai în măsura în care *Dasein*-ul există, nu cumva adevărul, oricare ar fi el, ar cădea pradă bunului-plac și capriciului subiectului? Nu cumva această interpretare a adevărului — potrivit căreia adevărul este o dezvăluire ce ține de existența *Dasein*-ului, fiind ceva care stă și cade împreună cu existența și non-existența *Dasein*-ului — trebuie să fie catalogată din capului locului ca fiind una de nesusținut, de vreme ce, prin consecințele ei, această interpretare face imposibilă orice decizie obiectivă, obligatorie și imperioasă, condamnând orice cunoaștere obiectivă ca fiind una ce stă la discreția subiectului? Nu cumva, pentru a scăpa de aceste consecințe nefaste, trebuie de la bun început să presupunem, în cazul oricărei științe și al oricărei cunoașteri filozofice, că există, așa cum se spune, un adevăr atemporal, care dăinuie în sine?

Iată modul în care se argumentează cel mai adesea, dacă nu întotdeauna. Se apelează pe nesimțite la bunul-simț al omului, se face uz de argumente lipsite de orice temei real, se apelează pe nesimțite la percepția simțului comun, care ar fi îngrozit să afle că adevărurile eterne nu [314]
există. Se cuvine mai întâi să spunem că cunoașterea filozofică și cunoașterea științifică în genere nu se sinchisesc de consecințe, oricât ar fi ele de incomode pentru mentalitatea burgheză. În joc se află claritatea sobră și fermă a conceptului, precum și acceptarea fără reticențe

a rezultatelor cercetării. Toate celelalte consecințe și stări de spirit nu au nici o importanță.

Adevărul ține de constituția de ființă a *Dasein*-ului însuși. Când se afirmă că adevărul ar fi ceva în sine atemporal, se naște întrebarea în ce măsură, prin interpretarea noastră, adevărul nu este explicat în chip subiectiv și orice adevăr nu este banalizat în manieră relativistă, teoria căzând astfel pradă scepticismului. Că doi ori doi fac patru nu este un adevăr valabil de ieri, de alaltăieri, și a cărui valabilitate să dureze doar până mâine. Căci acest adevăr nu atârnă de un subiect sau altul. Dar cum stau lucrurile cu propoziția: adevărul este numai dacă și doar atâta timp cât *Dasein*-ul dezvăluitor, adevărat, care există în adevăr, este? Legile lui Newton, folosite deseori ca argument în cazul interpretării adevărului, nu sunt „aici" dintotdeauna și nici nu au fost adevărate înainte ca Newton să le fi des-coperit. Ele au devenit adevărate abia înlăuntrul și abia odată cu starea-de-a-fi-des-coperit, căci această stare este adevărul lor. De aici nu rezultă că ele, devenind adevărate abia odată cu starea-de-a-fi-des-coperit, ar deveni false dacă des-coperirea lor și dezvăluirea lor ar fi imposibilă, adică dacă nici un *Dasein* nu ar mai exista. Înaintea des-coperirii lor, legile lui Newton nu au fost nici adevărate și nici false. Dar aceasta nu înseamnă că ființarea, care este des-coperită odată cu legile dezvăluite, nu fusese mai înainte așa cum se arată și după des-coperirea ei, și care este acum, ca una ce se arată. Dimpotrivă, starea-de-a-fi-des-coperit, adică adevărul, dezvăluie ființarea ca acel ceva care era deja dinainte, indiferent de starea ei de a fi des-coperită sau ne-des-coperită. Ca ființare des-coperită, ființarea devine inteligibilă ca acel ceva care este așa cum este și așa cum va fi, indi-
[315] ferent de orice posibilă stare-de-a-fi-des-coperit a ei înșeși. Pentru ca natura să fie așa cum este, ea nu are nevoie de adevăr, adică de starea-de-a-fi-dezvăluit. Ceea ce este avut în vedere în propoziția adevărată „doi ori doi fac

patru" poate dăinui în vecii vecilor, fără să existe un adevăr cu privire la el. Iar atunci când există un adevăr în această privință, acest adevăr presupune următorul lucru, și anume că acel ceva la care se referă el nu depinde de sine în modul-lui-de-a-fi-așa-sau-altfel. Că ar exista adevăruri eterne — aceasta rămâne o ipoteză și o afirmație arbitrară câtă vreme nu poate fi dovedit în mod absolut evident că ceva de felul *Dasein*-ului uman nu a existat dintotdeauna și nu va exista întotdeauna, un *Dasein* care, potrivit constituției lui de ființă, poate dezvălui ființarea și și-o poate apropria ca pe ceva dezvăluit. Propoziția „doi ori doi fac patru", ca enunț adevărat, este adevărată doar atâta vreme cât există un *Dasein*. Când, în mod principial, nu va mai exista nici un *Dasein*, această propoziție nu va mai fi valabilă, și asta nu fiindcă propoziția ca atare nu ar mai fi valabilă, nu fiindcă ea ar deveni falsă și că „doi ori doi fac patru" s-ar preschimba în „doi ori doi fac cinci", ci deoarece starea-de-a-fi-des-coperit a ceva, înțeleasă ca adevăr, nu poate exista decât odată cu *Dasein*-ul ce des-coperă și există. Nu există nici un temei legitim care să ne facă să presupunem existența unor adevăruri eterne. Cu atât mai inutil este faptul că noi presupunem tocmai că ar exista ceva de felul adevărului. O teorie a cunoașterii ce este la modă astăzi susține că noi ar trebui să presupunem, împotriva scepticismului, că adevărul există înaintea oricărei științe și cunoașteri. Această presupoziție este inutilă deoarece în măsura în care existăm, noi suntem în adevăr; noi ne suntem nouă înșine dezvăluiți, iar ființarea intramundană care nu suntem noi înșine ne este deopotrivă dezvăluită într-un anume mod. Dimensiunea și granițele acestei stări-de-a-fi-dezvăluit nu contează în acest caz. Nu *noi* avem nevoie să presupunem că undeva ar exista „în sine" un adevăr înțeles ca o valoare transcendentă sau un sens valabil, plutind cine știe unde, ci însuși adevărul, adică constituția de ființă a *Dasein*-ului, *ne* presupune *pe noi*, el fiind presupoziția

propriei noastre existențe. Faptul-de-a-fi-adevărat și starea-de-a-fi-dezvăluit sunt condiția fundamentală pentru ca noi să putem să fim așa cum existăm, ca *Dasein.* Ade-
[316] vărul este presupoziția fără de care noi nu am putea să presupunem ceva în genere. Căci a presupune ceva înseamnă, în orice caz, a institui în chip dezvăluitor ceva ca existând. Presupunerea în genere presupune adevărul. Nu trebuie să presupunem mai întâi adevărul, pentru ca abia apoi să cunoaștem. În schimb, nu poate fi niciodată dovedit că ființarea ce are caracterul *Dasein*-ului, așadar ființarea care, potrivit esenței ei, există în adevăr, este necesară sau chiar eternă. Se poate crede așa ceva din cine știe ce motive religioase sau de alt fel — dar nu poate fi nicidecum vorba de o cunoaștere care, potrivit sensului ei legitim, ar fi cât de cât în stare să servească drept fundament unei cunoașteri științifice. A hotărât vreodată un *Dasein* ce există factic, a hotărât vreodată unul dintre noi cu de la sine putere și va hotărî vreodată un *Dasein* existent dacă vrea sau nu să ajungă să existe? Câtuși de puțin. Instituirea unor adevăruri eterne rămâne o poziție fantezistă, tot așa cum este o concepție naivă și greșită să credem că adevărul — dacă el este doar în măsura în care *Dasein*-ul există și atâta vreme cât *Dasein*-ul există — ar fi supus relativismului și scepticismului. Dimpotrivă, teoriile relativiste și sceptice iau naștere dintr-o opoziție, în parte justificată, față de un absolutism și un dogmatism greșit cu privire la conceptul de adevăr, care își are temeiul în aceea că fenomenul adevărului este luat în mod exterior ca determinație a subiectului sau a obiectului, sau, dacă aceste două ipostaze nu rezistă, ca ceva ținând de un al treilea simț. Dacă nu ne lăsăm înșelați și nu lăsăm să se strecoare pe nesimțite cine știe ce convingeri neavenite în cercetarea noastră, atunci se conturează următoarea concluzie: dezvăluirea și starea-de-a-fi-dezvăluit, adică adevărul, își au temeiul în *transcendența Dasein*-ului, ele
[317] există numai în măsura în care *Dasein*-ul însuși există.

d) Felul de a fi existențial al adevărului și întrebarea ontologică fundamentală privitoare la ființa în genere

Dar mai este nevoie de încă un pas. Adevărul nu este ceva simplu-prezent, ci o determinație posibilă a ființei ființării simplu-prezente, în măsura în care această ființare simplu-prezentă este des-coperită. Cum se poate ca ființa unei ființări, ba chiar ființa ființării simplu-prezente, care, potrivit esenței sale, nu depinde de existența unui *Dasein*, să fie determinată prin intermediul stării-de-a-fi-des-coperit? De vreme ce ființa unei ființări simplu-prezente trebuie să fie determinabilă prin starea-de-a-fi-des-coperit, atunci și ființa unei ființări sau, mai exact spus, felul de a fi al fiecărei ființări trebuie să aibă caracterul de ființă al adevărului. Putem noi oare spune: ființa are un fel de a fi? Ființarea este și are o ființă, dar ființa nu este ființare. Dar chiar în propoziția „ființa nu este ființare" noi folosim pe „este" cu referire la ființă. Când spun că ființa *este* asta sau asta, ce înseamnă aici „este"? Ce sens are copula în toate enunțurile despre ființa care nu este ființare?[182] Ce semnificație are copula în toate propozițiile ontologice? Această întrebare este misterul central pe care Kant a încercat să-l dezvăluie în *Critica rațiunii pure*, chiar dacă acest fapt nu este vizibil în primă instanță și în mod direct. Trebuie să fie dată, într-un sens sau altul, ființa, dacă vrem să vorbim cu îndreptățire despre ea și dacă ne raportăm la ființare și o înțelegem ca ființând, adică în ființa ei. Cum „este dată" (*gibt es*) ființa? Oare ființa este dată numai când adevărul există, adică atunci când *Dasein*-ul există? Este oare nevoie de existența *Dasein*-ului pentru ca să poată fi dată sau nu ființa? Dacă da, prin asta nu susținem totuși că este nevoie

[182] *Cf.* Aristotel, *Metafizica*, Γ 2, 1003 b 10: διὸ καὶ τὸ μὴ ὄν εἶναι μὴ ὄν φαμεν.

de existența *Dasein*-ului pentru ca ființarea, de pildă natura, să fie sau nu. Felul și modul în care este dată ființa și posibilitatea de a fi dată ființa nu impietează cu nimic asupra faptului dacă ființarea este ca ființare și nici asu-
[318] pra modului în care se petrece acest lucru.

Problema se concentrează în întrebarea: cum se raportează existența adevărului la ființă precum și la felul și modul în care este dată ființa? Oare ființa și adevărul se raportează unul la altul într-un mod esențial? Stă oare existența adevărului laolaltă cu cea a ființei, sau atunci când dispare una dispare și cealaltă? Oare ființarea, în măsura în care este, este independentă de adevărul privitor la ea — în schimb adevărul este numai dacă *Dasein*-ul există? Sau, invers — dacă ne e permis să ne exprimăm într-o manieră prescurtată —, oare ființa există?

Luând în discuție în mod critic problema lui *„este"* și a *polisemantismului* său, suntem din nou confruntați cu *întrebarea ontologică fundamentală*, mai ales din punctul de vedere al *corelației sale cu faptul de a fi adevărat*. Vedem și cu prilejul celei de-a patra teze același lucru ce a reieșit deja din discutarea primelor trei: conceptul de ființă nu este căutați de puțin simplu și, cu atât mai puțin, de la sine înțeles. *Sensul ființei* este cel mai complicat sens, iar temeiul ființei este întunecat. Este nevoie de o descurcare a firelor acestor probleme și de o lămurire a întunericului. Stăpânim oare modul de abordare a acestei sarcini, astfel încât, călăuziți de o lumină și de un fir conducător, să o îndeplinim? Considerațiile pe care le-am făcut cu prilejul celei dintâi părți a prelegerii, pe care tocmai am încheiat-o, ne-au familiarizat cu diversitatea și dificultatea unor întrebări aparent banale; în plus, diversele probleme ontologice, potrivit conținutului lor propriu, ne-au silit să punem iarăși și iarăși întrebarea privitoare la ființarea care suntem noi înșine. Prin urmare, în interiorul problematicii ontologice, această ființare care suntem noi înșine, *Dasein*-ul, își are propriul statut privilegiat.

De aceea, noi vorbim de *preeminența ontologică a Dasein-ului*. În cursul considerațiilor noastre am văzut că în filozofie, chiar și acolo unde aparent filozofia este în mod primordial și exclusiv ontologie a naturii, se face recurs în mod constant la νοῦς, spirit, la ψυχή, suflet, la λόγος, rațiune, la *res cogitans*, conștiință, la eu, la spirit — și că orice clarificare dată ființei este axată, într-un sens [319]
sau altul, pe această ființare.

În linii mari, am schițat temeiul preeminenței ontologice a *Dasein*-ului. El rezidă în faptul că această ființare, în constituția ei cea mai proprie, este constituită în așa fel încât existenței ei îi aparține *comprehensiunea ființei*, pe seama căreia abia devine posibilă orice atitudine față de ființare, atât față de cea simplu-prezentă cât și față de ea însăși. Dacă abordăm *problema fundamentală a filozofiei* și ne întrebăm cu privire la sensul și temeiul ființei, atunci trebuie, dacă nu vrem să cădem pradă fanteziei, să urmărim metodic acel ceva care ne face accesibil ceva de felul ființei, și anume comprehensiunea ființei ce aparține *Dasein*-ului. În măsura în care comprehensiunea ființei aparține existenței *Dasein*-ului, ea, precum și ființa care este înțeleasă prin această comprehensiune, devine mai accesibilă într-un mod cu atât mai adecvat și mai originar cu cât *constituția de ființă a Dasein-ului* însuși și *posibilitatea comprehensiunii ființei* sunt puse în lumină într-un mod mai originar și mai cuprinzător. Dacă *Dasein*-ul, pe temeiul comprehensiunii ființei ce îi este proprie, are o preeminență în cadrul întregii problematici ontologice, atunci se cere să fie supus unei *cercetări ontologice pregătitoare*, care să dea fundamentul oricărei problematici ulterioare ce include întrebarea privitoare la ființa ființării în genere și la ființa feluritelor domenii ontologice. De aceea, desemnăm *analitica ontologică pregătitoare* a *Dasein*-ului ca *ontologie fundamentală*. Ea este *pregătitoare* deoarece, *ea abia, conduce la luminarea sensului ființei* și a *orizontului comprehensiunii*

ființei. Ea nu poate fi decât una pregătitoare deoarece se mărginește să caute fundamentul unei ontologii radicale. De aceea, această cercetare, după ce a înfățișat sensul ființei și orizontul ontologiei, trebuie să fie repetată pe o altă treaptă mai înaltă. Nu putem aici să expunem într-un mod mai precis motivul pentru care acest drum nu poate fi un cerc sau, mai bine spus, motivul pentru care cercul și circularitatea oricărei interpretări filozofice nu
[320] este acel monstru de care ne temem cel mai adesea. Prin ontologia fundamentală, care are drept temă ontologia *Dasein*-ului, ființarea care noi înșine suntem devine centrul problematicii filozofice. Această ontologie ar putea fi numită filozofie antropocentrică sau subiectivist-idealistă. Dar aceste etichete puse demersului filozofic nu spun de fapt nimic, ci ele servesc pur și simplu fie unei elogieri nerealiste a vreunui punct de vedere, fie unei stigmatizări demagogice la fel de nerealiste. Dacă *Dasein*-ul ajunge să fie tema fundamentală a ontologiei, acest lucru nu se întâmplă din cauza bunului nostru plac, ci, dimpotrivă, este un răspuns la necesitatea și conținutul real al ideii de ființă în genere.

Sarcina interpretării ontologice fundamentale a *Dasein*-ului este, astfel, lămurită în trăsăturile ei esențiale. Totuși, realizarea ei nu este defel una simplă. Întâi de toate, nu trebuie să ne facem iluzia că această realizare s-ar putea face cât ai bate din palme. Cu cât problema ființei este pusă mai precis, cu atât greutățile sunt mai insurmontabile, mai ales într-o prelegere ce nu poate presupune deja o stăpânire perfectă a metodei și o perspectivă cuprinzătoare asupra problemei în întregul ei. Aici nu poate fi vorba decât de o orientare în problema fundamentală a ontologiei. Or, acest lucru este indispensabil, dacă vrem să oferim un concept satisfăcător al filozofiei, așa cum s-a
[321] păstrat ea vie în istoria noastră, începând cu Parmenide.

PARTEA A DOUA

Întrebarea ontologică fundamentală privitoare la sensul ființei în genere. Structurile fundamentale și modurile fundamentale ale ființei

Discutarea celor patru teze, în cadrul celei dintâi părți, a avut rolul ca fiecare dintre ele să ne înlesnească accesul la o problemă ontologică fundamentală, și anume în așa fel încât cele patru grupe de probleme, ce s-au desprins din ele, să se vădească a fi unitare, adică a fi acele probleme care alcătuiesc întregul problematicii ontologice fundamentale. Cele *patru probleme ontologice fundamentale* s-au dovedit a fi: în primul rând, problema *diferenței ontologice*, adică deosebirea dintre ființă și ființare; în al doilea rând, problema *articulării fundamentale a ființei*, adică constituția reică a unei ființări și felul de a fi al ființării; în al treilea rând, problema *modificărilor posibile ale ființei* și a *unității conceptului de ființă* în cadrul polisemantismului lui; în al patrulea rând, problema *caracterului de adevăr al ființei*.

Tratarea acestor patru grupe de probleme *corespunde* celor *patru capitole* ale acestei de-a *doua părți*.

CAPITOLUL ÎNTÂI

Problema diferenței ontologice

Problema diferenței dintre ființa în genere și ființare se află, nu fără temei, pe primul loc. Căci abia expunerea acestei diferențe ne va da putința de a vedea tematic și de a cerceta — într-un mod univoc și deopotrivă sigur din punct de vedere al metodei — ceva de felul ființei, în cadrul deosebirii ei față de ființare. De posibilitatea de a prezenta în mod clar și satisfăcător această diferență dintre ființă și ființare, și în consecință de posibilitatea de a trece de la perspectiva ontică asupra ființării la tematizarea ontologică a ființei, depinde și atârnă posibilitatea ontologiei, adică a filozofiei înțelese ca știință. De aceea, expunerile cuprinse în acest capitol au o importanță deosebită. Vom putea fixa ființa și deosebirea acesteia de ființare numai dacă vom concepe comprehensiunea ființei ca atare. Dar a concepe comprehensiunea ființei înseamnă a înțelege mai întâi *acea* ființare din a cărei constituție de ființă face parte comprehensiunea ființei, adică *Dasein*-ul. Înfățișarea constituției fundamentale a *Dasein*-ului, adică a constituției existenței lui, este sarcina analiticii ontologice pregătitoare, al cărei obiect este constituția de existență a *Dasein*-ului. Această analitică poartă numele de analitica existențială a *Dasein*-ului. Ea are drept scop să pună în lumină temeiul structurilor fundamentale ale *Dasein*-ului în unitatea și totalitatea lor. Ce-i drept, în prima parte am prezentat sporadic — în măsura în care expunerile noastre pozitiv-critice au cerut-o

— *elemente izolate* ale acestei analitici existențiale. Dar nu le-am parcurs în sistematica lor și nici nu am înfățișat propriu-zis constituția fundamentală a *Dasein*-ului. Înainte de a expune problema ontologică fundamentală este nevoie să ducem la bun sfârșit analiza existențiala a *Dasein*-ului. Totuși, aceasta e o sarcină imposibilă în cadrul acestei prelegeri, deoarece ceea ce vrem noi aici este să punem problema ontologică fundamentală. Din acest motiv, suntem siliți să alegem o soluție de compromis, și anume să presupunem că rezultatul esențial al analiticii existențiale a *Dasein*-ului este un bun deja câștigat. Am prezentat în liniile sale esențiale conținutul analiticii existențiale în tratatul meu *Ființă și timp*. Rezultatul analiticii existențiale, adică al înfățișării constituției de ființă a *Dasein*-ului în temeiul ei, este: *constituția de ființă a Dasein-ului își are temeiul în temporalitate*. Dacă presupunem acest rezultat, asta nu înseamnă că trebuie să ne mulțumim doar cu auzul cuvântului „temporalitate". Fără a aduce aici în mod explicit dovezi cu privire la faptul că constituția de ființă a *Dasein*-ului își are temeiul în temporalitate, trebuie totuși să obținem pe o cale sau alta o înțelegere a ceea ce înseamnă „temporalitatea". Pentru aceasta, calea pe care o alegem este aceea *de a lua ca punct de plecare conceptul comun (vulgär) de timp*, învățând să vedem modul în care acel ceva care este înțeles îndeobște prin timp și care până acum a fost luat singur drept temă în filozofie *presupune temporalitatea însăși*. Se impune să vedem că timpul, potrivit comprehensiunii lui comune, ține de temporalitate și își are proveniența în ea, cum tot așa se impune să vedem și modul în care se petrece acest lucru. Prin această considerație, ne pregătim în vederea fenomenului temporalității și a structurii ei fundamentale. Dar ce obținem prin asta? Nimic altceva decât *accesul la constituția originară de ființă a Dasein-ului. Dar dacă comprehensiunea ființei ține de existența Dasein-ului, va fi nevoie să o întemeiem la*

[323]

rândul ei în temporalitate. Condiția ontologică a posibilității comprehensiunii ființei este temporalitatea însăși. Așadar, din ea trebuie scos la iveală acel ceva de la care pornind noi înțelegem ceva de felul ființei. Temporalitatea este cea care face cu putință comprehensiunea ființei și, prin aceasta, face cu putință *explicitarea tematică a ființei*, a *articulărilor ei* și a *multiplelor ei moduri*, cu alte cuvinte, face cu putință ontologia. De aici se naște o problematică proprie, care este centrată în temporalitate. De- [324]
semnăm această problematică ca fiind cea a *temporalității [ființei]*. Termenul de „temporalitate [a ființei]" (*Temporalität*) nu coincide cu cel de temporalitate (*Zeitlichkeit*), deși el este chiar traducerea acestuia. El se referă la temporalitate în măsura în care aceasta este tematizată în calitate de condiție de posibilitate a comprehensiunii ființei și a ontologiei ca atare. Termenul „temporalitate [a ființei]" vrea să arate că în cadrul analiticii existențiale temporalitatea reprezintă acel orizont dinspre care noi înțelegem ființa. Ceea ce obține analitica noastră existențială, și anume existența, se conturează ca fiind temporalitate, care, la rândul ei, constituie orizontul comprehensiunii ființei, comprehensiune ce ține în mod esențial de *Dasein*.

Trebuie să privim ființa în determinația ei temporală (*temporal*) și să dezvăluim problematica acestei determinații. Dacă însă ființa devine fenomenologic vizibilă în determinația ei temporală (*temporal*), prin aceasta vom fi în stare să concepem mai clar și deosebirea dintre ființă și ființare, și să fixăm temeiul diferenței ontologice. În acest fel, obținem schița capitolului întâi al celei de-a doua părți, capitol ce tratează problema diferenței ontologice: timp și temporalitate (§ 19); temporalitate și temporalitate [a ființei] (§ 20); temporalitate [a ființei] și ființă (§ 21); ființă și ființare (§ 22).

§ 19. Timp și temporalitate

Este nevoie ca, prin intermediul comprehensiunii comune a timpului, să accedem la temporalitate, în care se înrădăcinează constituția de ființă a *Dasein*-ului și de care ține și comprehensiunea comună a timpului. Cea dintâi sarcină a noastră este, așadar, să ne asigurăm în privința comprehensiunii comune a timpului. Ce înțelegem prin timp în cadrul experienței și înțelegerii naturale? Deși luăm în calcul în mod constant timpul, adică ținem seama de el fără să îl măsurăm precis cu ceasul, și deși ne lăsăm în voia lui ca în voia celui mai banal lucru cotidian — și asta fie că ne pierdem în el, fie că suntem presați de el —, deși timpul ne este mai familiar decât orice
[325] altceva ce ține de *Dasein*-ul nostru, totuși el devine străin și misterios de îndată ce încercăm să-l lămurim chiar și numai între limitele inteligibilității cotidiene. Cuvintele lui Augustin despre această stare de lucruri sunt cunoscute: *Quid est enim « tempus »? Quis hoc facile breviterque explicaverit? Quis hoc ad verbum de illo proferendum vel cogitatione comprehenderit? Quid autem familiarius et notius in loquendo conmemoramus quam « tempus »? Et intellegimus utique, cum id loquimur, intellegimus etiam, cum alio loquente id audimus. — Quid est ergo « tempus »? Si nemo ex me quaerat, scio; si quaerenti explicare velim, nescio: fidenter tamen dico scire me, quod, si nihil praeteriret, non esset praeteritum tempus, et si nihil adveniret non esset futurum tempus, et si nihil esset, non esset praesens tempus.* „De fapt, ce este timpul, cine ar putea să explice vreodată lucrul acesta în mod simplu și pe scurt? Cine l-a putut cuprinde cu mintea, pentru a spune un cuvânt despre el? Există oare un lucru mai familiar și mai cunoscut și pe care să îl pomenim atunci când spunem ceva, decât timpul? În orice caz, noi îl înțelegem de fiecare dată când vorbim despre el și îl înțelegem chiar și atunci când îl auzim pe un altul vorbind

despre el. — Aşadar, ce este acest lucru — timpul? Dacă nimeni nu încearcă să afle asta de la mine, ştiu; dacă însă vreau să explic ce este timpul cuiva care mă întreabă, nu ştiu. Cu toate acestea, afirm cu încredere că ştiu, căci dacă nimic nu ar trece, nu ar exista timp trecut, iar dacă nimic n-ar fi să vină, n-ar mai exista timp viitor, iar dacă nimic n-ar fi prezent, n-ar mai exista timp prezent."[183] Neoplatonicul Simplicius scrie: τί δὲ δήποτέ ἐστιν ὁ χρόνος, ἐρωτηθεὶς μόγις ἂν ὁ σοφώτατος ἀποκρίναιτο[184]. „Dar ce anume este timpul, la această întrebare n-ar putea răspunde nici cel mai înţelept dintre oameni." E de prisos să mai aducem şi alte dovezi în legătură cu dificultatea de a înţelege timpul şi de a-i da o interpretare. De această dificultate ne convingem de fiecare dată când încercăm noi înşine să lămurim ce anume avem în gând prin timp în cadrul comprehensiunii naturale şi când încercăm să pre- [326]
zentăm de-a dreptul şi clar ce anume este de înţeles prin conceptul de timp. În primă instanţă suntem dezorientaţi. Nu ştim încotro să privim şi unde anume trebuie să căutăm şi să găsim ceva de felul timpului. Din această perplexitate putem ieşi recurgând la o soluţie de moment. În filozofie, comprehensiunea comună a timpului şi-a găsit de timpuriu o expresie conceptuală. În consecinţă, conceptele explicite de timp ne pun la îndemână o anumită efigie a fenomenului timpului. Astfel, dispunând deja de o caracterizare conceptuală, fenomenul timpului nu ne va mai scăpa în întregime. Totuşi, chiar dacă timpul devine mai inteligibil în urma conceperii conceptelor de timp, nu trebuie ca, în schimbul acestui rezultat, să renunţăm la orice precauţie şi critică metodică. Căci tocmai pentru că fenomenul timpului este atât de greu de conceput, tocmai de aceea este îndoielnic dacă interpretarea

[183] Augustin, *Confesiuni*, cartea XI, cap. 14.

[184] Simplicius, *In Aristotelis physicorum libros quattuor priores commentaria*. Ed. de H. Diels. Berlin 1882, p. 695, 17 şi urm.

timpului, ce s-a sedimentat în conceptul tradițional de timp, este în întregime pe măsura fenomenului timpului. Și chiar dacă nu ar fi îndoielnic, rămâne să examinăm întrebarea dacă această interpretare a timpului, fie ea și una pe măsura acestui fenomen, îl surprinde totuși în constituția lui originară, sau dacă nu cumva conceptul comun și veritabil de timp surprinde numai o trăsătură a timpului, care, ce-i drept, îi este proprie acestuia, dar nu atinge încă originaritatea lui.

Numai luându-ne aceste precauții vom putea fi siguri că, în privința comprehensiunii fenomenului de timp, vom trage foloase de pe urma unei expuneri critice a conceptului tradițional de timp. Deoarece, pentru înțelegerea considerațiilor ontologice fundamentale, totul depinde de posibilitatea de a aduce în bătaia privirii fenomenul timpului în structura lui originară, ar fi cu totul inutil să reținem una sau mai multe definiții ale timpului doar pentru ca, în funcție de împrejurare, să scoatem din mânecă vreo definiție a lui. Mai întâi, avem nevoie de o orientare multilaterală cu privire la fenomenul timpului cu ajutorul firului conducător al conceptelor tradiționale de timp. Apoi se impune să ne întrebăm în ce mod
[327] acele interpretări date timpului din care au provenit aceste concepte au avut în vedere însuși fenomenul timpului, cât de cuprinzător este adus în bătaia privirii fenomenul originar de timp și cum se poate regresa, pornind de la acest fenomen al timpului, așa cum este dat el în primă instanță, către timpul originar.

Pentru a dobândi o perspectivă de ansamblu asupra prezentului paragraf 19, îl vom împărți în: a) orientare istorică cu privire la conceptul tradițional de timp și caracterizarea comprehensiunii comune a timpului ce stă la baza acestui concept; b) comprehensiunea comună a timpului și trecerea regresivă către timpul originar.

a) Orientare istorică cu privire la conceptul tradițional de timp și caracterizarea comprehensiunii comune a timpului ce stă la baza acestui concept

Dacă privim în ansamblul lor, într-o manieră retrospectiv-istorică, încercările făcute cu scopul de a stăpâni conceptual timpul, observăm că deja Antichitatea a scos la iveală ceea ce este esențial în conținutul conceptului tradițional de timp. Cele două interpretări antice date timpului, care de-atunci au rămas dătătoare de măsură — cea deja pomenită a lui Augustin și marele tratat despre timp al lui Aristotel —, reprezintă totodată acele cercetări ale fenomenului de timp care sunt pe departe cele mai cuprinzătoare și singurele cu adevărat tematice. De altfel, Augustin este în acord cu Aristotel chiar și în privința unor determinații esențiale.

Tratatul lui Aristotel despre timp se află în *Fizica* Δ 10, 217 b 29–14, 224 a 17. El dă în primele capitole ale *Fizicii* Θ câteva completări esențiale la concepția sa despre timp. Câteva pasaje importante se găsesc și în *De anima*, cartea Γ. Dintre concepțiile antice cu privire la timp, o anume importanță o are și cea a lui Plotin, pe care o găsim în Περὶ αἰῶνος καὶ χρόνου (*Enneade*, III, 7), „Despre eon și timp". Eonul este o formă distinctă, intermediară, între eternitate și timp. Dezbaterile despre eon au jucat un rol important în Evul Mediu. Plotin face mai degrabă o speculație teozofică cu privire la timp decât o interpretare care să se țină cu rigurozitate în preajma [328]
fenomenului și care să-l silească să ia chipul conceptului. O orientare rezumativă despre conceptul antic de timp ne dă îndeosebi anexa scrisă de Simplicius la marele comentariu pe care îl face *Fizicii* lui Aristotel. Acest comentariu conține, la sfârșitul interpretării cărții a patra, o anexă de sine stătătoare în care Simplicius tratează chestiunea timpului.[185] Dintre scolastici, cei care s-au ocupat

[185] *Ibidem*, pp. 773–800.

cel mai amănunțit cu conceptul de timp au fost Toma din Aquino și Suarez, dar, ce-i drept, urmând îndeaproape concepția lui Aristotel. În filozofia modernă, cele mai importante cercetări despre timp le găsim la Leibniz, Kant și Hegel, la care, în fond, iese la lumină pretutindeni interpretarea dată de Aristotel timpului.

Dintre cercetările recente cu privire la fenomenul timpului, se cuvine a aminti cele ale lui Bergson. Ele dovedesc în cea mai mare măsură un spirit independent. Rezultatele cele mai importante ale cercetărilor sale sunt publicate în *Essai sur les données immédiates de la conscience (Eseu despre datele imediate ale conștiinței)* (1888). Bergson a completat aceste cercetări în opera sa principală, *L'évolution créatrice (Evoluția creatoare)* (1907), unde ele au fost integrate într-un context mai larg. Chiar în primul său tratat, Bergson încearcă să depășească conceptul aristotelic al timpului și să-l prezinte ca fiind unilateral. El încearcă să treacă dincolo de conceptul comun de timp făcând deosebirea dintre timpul înțeles în mod obișnuit, pe care îl numește *temps*, și *durée*, durată. Într-o lucrare ulterioară, *Durée et simultanéité (Durată și simultaneitate)* (a doua ediție, 1923), Bergson intră în dispută cu teoria relativității a lui Einstein. Tocmai teoria lui Bergson despre durată este rezultatul unei dispute directe cu conceptul aristotelic de timp. Interpretarea pe care el o dă timpului în comprehensiunea lui comună se bazează pe o înțelegere greșită a felului în care Aristo-
[329] tel înțelesese timpul. În consecință, nici conceptul opus timpului în comprehensiunea comună, și anume durata, nu poate fi susținut în acest sens. Prin acest nou concept, Bergson nu reușește să ajungă la fenomenul propriu-zis al timpului. Totuși, cercetările lui Bergson sunt valoroase, întrucât sunt mărturia unei strădanii filozofice, și anume aceea de a depăși conceptul tradițional de timp.

Am subliniat deja că în ambele interpretări antice date timpului, cea a lui Aristotel și cea a lui Augustin, s-a spus

esențialul din ceea ce se putea spune despre timp dinlăuntrul comprehensiunii comune a timpului. Prin comparație, cercetările lui Aristotel sunt mai riguroase și mai solide din punct de vedere conceptual, în timp ce Augustin vede într-un mod mai originar câteva dimensiuni ale fenomenului timpului. Nici unei încercări de a lămuri misterul timpului nu îi este permis să se dispenseze de o dispută cu Aristotel. Căci, pentru prima dată și multă vreme după el, Aristotel a adus în mod clar la concept comprehensiunea comună a timpului, astfel încât concepția lui despre timp corespunde conceptului natural de timp. Aristotel a fost ultimul din acei mari filozofi care au avut ochi să vadă și, lucru mai hotărâtor, au avut energia și tenacitatea de a-și îndrepta mereu cercetarea către fenomene și către ceea ce se vede, disprețuind adânc toate speculațiile nebunești și fantastice, oricât de mult ar fi fost ele pe placul bunului-simț.

Trebuie să renunțăm aici la o interpretare detaliată a tratatului lui Aristotel și al lui Augustin. Vom alege doar câteva propoziții caracteristice, pentru a ilustra prin intermediul lor conceptul tradițional de timp. Spre completare, vom lua în considerare câteva gânduri decisive ale lui Leibniz, ale cărui expuneri cu privire la timp sunt împrăștiate, la fel ca toate ideile lui esențiale, în scrieri ocazionale, tratate și scrisori.

Înainte de a clarifica conceptul aristotelic de timp, vom prezenta pe scurt planul tratatului lui Aristotel despre timp. [330]

α) Planul tratatului lui Aristotel despre timp

Tratatul cuprinde cinci capitole (*Fizica* Δ, c. 10–14). *Primul capitol* (c. 10) formulează ca atare problema, ce se mișcă în două direcții. Prima întrebare este: πότερον τῶν ὄντων ἐστὶν ἢ τῶν μὴ ὄντων,[186] timpul se găsește prin-

[186] Aristotel (Ross), *Fizica* Δ 10, 217 b 31.

tre ființări sau printre neființări? Este el ceva simplu-prezent prin el însuși sau este el în așa fel simplu-prezent încât să fie simplu-prezent doar laolaltă cu o altă ființare, de data aceasta simplu-prezentă în mod de sine stătător? *Cum* și *unde* este timpul? Cea de-a doua întrebare sună astfel: τίς ἡ φύσις αὐτοῦ[187], care este natura, esența timpului? Aceste două întrebări privitoare la *felul de a fi al timpului* și la *esența* lui sunt tratate inegal din punct de vedere al spațiului consacrat. Prima întrebare este discutată mai pe scurt, iar răspunsul pozitiv la ea este dat abia în ultimul capitol (c. 14, 223 a 16 până la 224 a 17). Celelalte părți ale tratatului sunt dedicate cercetării și expunerii celei de-a doua întrebări: ce este timpul? Capitolul 10 nu numai că fixează aceste două probleme, ci discută totodată în chip preliminar dificultățile inerente celor două întrebări, făcând în această privință trimiteri la încercările de rezolvare de până atunci. Aristotel obișnuiește să-și înceapă, aproape fără excepție, cercetările în următoarea formă: orientarea istorică și discutarea aporiilor. Ἀπορία înseamnă „a nu putea trece prin", „a nu găsi drumul". Problemele sunt, în primă instanță, în așa fel formulate, încât lasă impresia că nu se poate merge mai departe în cadrul acestor chestiuni. Orientarea istorică și discutarea aporiilor servește la o familiarizare preliminară cu conținutul propriu-zis al problemei.

În privința primei întrebări, anume dacă timpul este ceva simplu-prezent sau dacă nu cumva e un μὴ ὄν, cea de-a doua determinație pare să ofere răspunsul. Cum poate timpul, luat în întregul lui, să fie simplu-prezent, să fie o οὐσία, de vreme ce părțile care îl alcătuiesc sunt
[331] ne-ființări, dar în moduri diferite? Timpului îi este propriu ceea ce a trecut și ceea ce va fi. Ceea ce a trecut *nu mai este*, iar ceea ce va fi *nu este încă*. Trecutului și viitorului le este caracteristic nimicul. Este ca și cum timpul,

[187] *Ibidem*, 217 b 32.

aşa cum spune undeva Lotze, ar avea două braţe întinse în direcţii diferite spre nefiinţă. Potrivit conceptului lor, trecutul şi viitorul nu sunt; în fond, ceea ce *este* mereu e doar prezentul, „acum"-ul. Pe de altă parte, timpul nu se obţine prin juxtapunerea unei multiplicităţi de „acum"-uri simplu-prezente. Căci în fiecare „acum" este doar acest „acum", iar celelalte „acum-uri" nu *sunt* încă acum, respectiv nu mai sunt. De asemenea, „acum"-ul nu este niciodată acelaşi şi nicicând unul singur, ci un altul, un ne-acelaşi, un ne-unul, adică ceva multiplu. Dar identitatea şi unitatea sunt determinaţii ce aparţin cu necesitate unei fiinţări ce este simplu-prezentă în sine. Dacă înseşi aceste determinaţii îi lipsesc acelui moment de timp care e singurul despre care se poate pesemne spune că *este*, adică „acum"-ului, atunci timpul pare să facă parte pe deplin din rândul nefiinţei şi al nefiinţării (μὴ ὄν). Ajuns în faţa acestei aporii, Aristotel renunţă deocamdată să mai pună întrebarea cu privire la felul de a fi al timpului, pentru a discuta câteva din concepţiile tradiţionale cu privire atât la felul de a fi, cât şi la esenţa timpului.

Una dintre concepţii identifică timpul cu mişcarea totului. Ἡ τοῦ ὅλου κίνησις[188], întregul fiinţării care se mişcă, este timpul însuşi. Într-un anumit sens, timpul e gândit aici încă într-o manieră mitică. Dar orice mitologie îşi are temeiul în anumite experienţe şi ea este cu totul altceva decât o pură poezie sau ficţiune. Faptul că, potrivit acestei concepţii mitice, timpul este identificat cu mişcarea totului, nu poate fi rodul întâmplării sau al capriciului. — O a doua concepţie merge în aceeaşi direcţie, dar este mai precisă. Conform ei, timpul este ἡ σφαῖρα αὐτή.[189] Aici timpul este echivalat cu sfera celestă, care, în mişcarea ei circulară, cuprinde şi conţine în sine totul. Pentru a înţelege aceasta, trebuie să avem în faţa ochilor [332]

[188] *Ibidem*, 218 a 33.
[189] *Ibidem*, 218 b 1.

reprezentarea pe care anticii o aveau despre lume, potrivit căreia pământul este un disc plutind în ocean, de jur-împrejurul căruia se află întreaga sferă celestă. Aceasta este alcătuită din diferite sfere suprapuse, în care sunt prinse astrele. Sfera celestă exterioară e cea care cuprinde tot ceea ce propriu-zis este. Această sferă și rotirea ei sunt identificate cu timpul. Temeiul acestei interpretări este, potrivit lui Aristotel, următorul: ἔν τε τῷ χρόνῳ πάντα ἐστὶν καὶ ἐν τῇ τοῦ ὅλου σφαίρᾳ[190]; orice ființare este în timp. Dar tot ceea ce este simplu-prezent este deopotrivă înlăuntrul bolții cerului care se învârtește, boltă care este granița exterioară a tuturor ființărilor. Timpul și sfera exterioară a cerului sunt identice. Și în această interpretare întâlnim ceva legat de experiență: timpul în corelație cu rotirea cerului și totodată timpul ca acel ceva *în care* sunt toate ființările. Chiar noi spunem că ființarea este *în* timp. Chiar dacă, cum spune Aristotel, nu trebuie să ținem seama de aceste interpretări simpliste, totuși toate aparențele ne conduc la faptul că timpul este ceva de felul mișcării, κίνησις. Vorbim de curgerea timpului și spunem: timpul trece. În loc de κίνησις, Aristotel folosește și termenul de μεταβολή. Acesta este conceptul cel mai general al mișcării, care, în traducere literală, înseamnă *Umschlag*, „trecere din... în...", „schimbare". La rândul ei, mișcarea, potrivit esenței ei, este ἐν αὐτῷ τῷ κινουμένῳ, adică în însuși ceea ce este mișcat, sau mereu acolo unde este ceea ce este mișcat, κινούμενον sau μεταβάλλον însuși. Mișcarea este mereu în ceea ce este mișcat, ea nu este ceva care parcă ar pluti deasupra a ceea ce este mișcat, ci mișcatul însuși se mișcă. De aceea, mișcarea este mereu acolo unde este și ceva mișcat. Numai că, spune Aristotel, ὁ δὲ χρόνος ὁμοίως καὶ πανταχοῦ καὶ παρὰ πᾶσιν[191], timpul este *în același mod* atât *pretutin-*

[190] *Ibidem*, 218 b 6 și urm.
[191] *Ibidem*, 218 b 13.

deni cât și *alături* de tot și în preajma a tot. În acest fel se constată o deosebire între timp și mișcare. Pe când mișcarea este întotdeauna numai în ceea ce este mișcat și numai acolo unde mișcatul se află, în schimb timpul este [333]
pretutindeni (πανταχοῦ), nu într-un loc anume, și el nu este în mișcatul însuși, ci παρά, alături, oarecum în preajmă. Mișcarea și timpul se deosebesc prin modul în care aparțin celui ce este mișcat și acelui ceva care este în timp și pe care îl numim „intratemporalul". Astfel iese din calcul acea primă determinație preliminară ce ne-a venit în minte, potrivit căreia timpul însuși ar fi o mișcare. Timpul însuși nu este mișcare, ὅτι μὲν τοίνυν οὐκ ἔστιν κίνησις[192]. Pe de altă parte, timpul nu este nici fără mișcare. Atunci putem formula următorul rezultat: timpul este οὔτε κίνησις οὔτ' ἄνευ κινήσεως[193], el însuși nu este, ce-i drept, mișcarea celui ce este mișcat, și totuși el *nu* este *fără* mișcare. De aici rezultă că timpul se află, într-un anume sens, în legătura cu mișcarea, el nu este κίνησις, ci κινήσεώς τι, *ceva ce ține de mișcare*, ceva aflat în corelație cu mișcarea a ceea ce este mișcat. Problema întrebării cu privire la esența timpului se concentrează în întrebarea: τί τῆς κινήσεώς ἐστιν[194], *ce anume* din ceea ce ține de mișcare este timpul?

În felul acesta se prefigurează drumul cercetării. În *capitolul 11*, *al doilea capitol* al tratatului despre timp, care este capitolul central al întregului tratat, Aristotel ajunge la un rezultat și dă răspuns la întrebarea ce este timpul. Vom prezenta doar rezultatul, deoarece vom urmări mai târziu cu de-amănuntul interpretarea esenței timpului. Aristotel spune: τοῦτο γάρ ἐστιν ὁ χρόνος, ἀριθμὸς κινήσεως κατὰ τὸ πρότερον καὶ ὕστερον[195], acesta e timpul: ceva numărat care se arată, în cazul mișcării,

[192] *Ibidem*, 218 b 18.
[193] *Fizica*, Δ 11, 219 a 1.
[194] *Ibidem*, 219 a 3.
[195] *Ibidem*, 219 b 1 și urm.

din perspectiva și *pentru* perspectiva „înainte"-lui și „după"-ului; sau pe scurt: ceva numărat, propriu mișcării, ce ne vine în întâmpinare în orizontul a ceea ce este anterior și ulterior. Aristotel arată acum mai exact ce anume este deja implicat în experiența unei mișcări și în ce măsură timpul este întâlnit odată cu mișcarea. El lămu-
[334] rește în ce măsură și în ce sens timpul este ἀριθμός, un număr, și modul în care se ajunge la fenomenul fundamental al timpului, și anume la τὸ νῦν, „acum"-ul.

În *capitolul al treilea* (c. 12), aceste chestiuni îl vor face să determine mai amănunțit corelația dintre mișcare și timp, și să arate că nu numai mișcarea este în timp și este măsurată prin timp, dar și invers, timpul este măsurat prin mișcare. Astfel se ajunge la întrebarea principială: ce înseamnă că ceva este „în timp"? Obișnuim să desemnăm ca „temporal" faptul că o ființare este în timp. Noi vom folosi însă, din punct de vedere terminologic, cuvântul „temporal" (*zeitlich*) în alt înțeles; în schimb, vom caracteriza faptul că o ființare „este în timp" prin termenul de *intratemporalitate*. Ceva este în timp, el este intratemporal (*innerzeitig*). Prin clarificarea conceptului de intratemporalitate vom înțelege mai bine caracterizarea timpului ca număr. În măsura în care repausul este el însuși un caz-limită al mișcării, odată cu determinarea relației dintre timp și mișcare se clarifică și relația dintre timp și repaus. Tot astfel, din perspectiva conceptului de intratemporalitate putem explica și relația timpului cu ceea ce este extratemporal, pe care îl desemnăm de obicei ca fiind atemporal.

Capitolul al patrulea (c. 13) pune întrebarea privitoare la *unitatea timpului* în cadrul *multiplicității de „acum"-uri succesive*. Aristotel încearcă aici să arate cum „acum"-ul, τὸ νῦν, este cel care dă timpului adevărata sa coeziune, συνέχεια, laolaltă-ținerea, sau în latină *continuum*, în germană *Stetigkeit* (continuitate). Se pune întrebarea în ce măsură „acum"-ul ține laolaltă timpul în sine ca întreg.

Toate determinaţiile timpului sunt legate de „acum". După ce clarifică termenul de συνέχεια, Aristotel interpretează câteva determinaţii ale timpului: ἤδη, „îndată", ἄρτι, „tocmai", respectiv „de curând", apoi πάλαι, „odinioară" sau „odată", ἐξαίφνης, „dintr-o dată", „brusc". „îndată", „de curând", „odată", „brusc", „mai târziu", „mai înainte" sunt determinaţii care fac toate recurs la νῦν. „De curând" este privit înapoi dinspre „acum", iar „îndată" este privit tot dinspre „acum", dar în faţă. Aristotel nu abordează aceste determinaţii în corelaţia lor internă, ci se mărgineşte să dea exemple de determinaţii ale timpului, fără a-şi da seama de caracterul lor sistematic. [335]

Al cincilea capitol (c. 14) revine asupra acelei determinaţii la care s-a făcut recurs mai devreme în definiţia timpului: πρότερον şi ὕστερον, *anteriorul* şi *ulteriorul*. Capitolul expune *relaţia* dintre perechea anterior şi ulterior şi perechea *înainte* şi *după*. — După aceste expuneri este reluată problema iniţială: *unde* şi *cum* este *timpul*? Aristotel dă acestei întrebări o determinaţie mai precisă în cartea a VIII-a a *Fizicii,* unde timpul este pus în corelaţie cu rotirea cerului şi cu νοῦς-ul. Timpul nu este legat de o mişcare anume şi de un loc anume. El este, într-un anumit mod, pretutindeni. Şi totuşi, întrucât timpul este, potrivit definiţiei lui, ceea ce este numărat, el nu poate fi decât acolo unde avem de-a face cu o numărare. Dar a număra este o atitudine a sufletului. Timpul e, într-un anumit mod, pretutindeni şi totuşi el este de fiecare dată numai în suflet. Aici dăm din nou peste o problemă dificilă: ce înseamnă că timpul e în suflet? Această problemă corespunde întrebării ce a fost expusă în cadrul celei de-a patra teze: ce anume înseamnă că adevărul este în intelect? Câtă vreme nu vom avea un concept satisfăcător al sufletului, al intelectului, adică al *Dasein*-ului, rămâne greu de spus ce anume înseamnă că timpul e în suflet. Spunând că timpul e ceva subiectiv, nu am obţinut

nimic, sau, cel mult, prilejul de a pune problemele în mod cu totul greșit.

Se ivește întrebarea: cum se poate ca ființări diferite și lucruri diferite, aflate în mișcare și în timp, să fie *diferite* și să fie, ca atare, în *același* timp? Cum este posibilă *simultaneitatea* unor ființări diferite? Știm că întrebarea privitoare la simultaneitate, mai precis întrebarea privitoare la posibilitatea constatării intersubiective a fenomenelor simultane, constituie una din problemele fundamentale ale teoriei relativității. Tratarea filozofică a problemei simultaneității depinde, în primul rând,
[336] de determinarea conceptului de intratemporalitate, adică de întrebarea cum *este ceva* în genere *în* timp, și, în al doilea rând, de lămurirea întrebării *în ce mod* și *unde* este *timpul*, mai precis spus, dacă timpul este în genere și dacă poate fi desemnat ca fiind.

În măsura în care, pentru Aristotel, timpul este ceva ce ține de mișcare și este măsurat prin mișcare, atunci se pune problema de a găsi cea mai pură mișcare, care măsoară în mod originar timpul. Rotirea (κυκλοφορία) cerului exterior dă măsura principală a oricărei mișcări. Această mișcare este o mișcare circulară. Astfel, timpul este într-un anumit sens un cerc.

Chiar și în urma acestei succinte treceri în revistă vedem că Aristotel a desfășurat un șir de probleme centrale referitoare la timp — dar nu la întâmplare, ci privindu-le în înlănțuirea lor riguroasă. Totuși, se cuvine să ținem seama că multe probleme au fost doar atinse de el — dar că până și cele care au fost tratate în mod detaliat trebuie să fie cercetate mai adânc și să fie puse într-o formă și mai radicală. Luate în întregul lor, toate problemele centrale privitoare la timp, care au fost discutate în cursul evoluției ulterioare a filozofiei, au fost totuși abordate de către Aristotel. Se poate spune că epocile ulterioare nu au depășit în chip esențial stadiul aris-

totelic al tratării problemelor — făcând abstracție de câteva excepții la Augustin și la Kant, care, totuși, nu s-au desprins în mod fundamental de conceptul aristotelic de timp.

β) Explicitarea conceptului aristotelic de timp

Odată ce am căpătat o privire de ansamblu asupra tratatului despre timp al lui Aristotel, să încercăm să-l înțelegem mai precis. Pentru aceasta, nu vom urmări cu strictețe textul, ci vom încerca mai degrabă să ne apropiem de fenomen așa cum îl vede Aristotel, expunându-l în mod liber și, pe alocuri, aprofundând interpretarea. Pornim de la definiția, deja amintită, a timpului: τοῦτο γάρ ἐστιν ὁ χρόνος, ἀριθμὸς κινήσεως κατὰ τὸ πρότερον καὶ ὕστερον[196], acesta este timpul: ceva numărat ce ține de mișcarea întâlnită în orizontul „anteriorului" și „ulteriorului" (ce ține de mișcarea întâlnită din perspectiva lui „înainte" și „după"). În primă instanță, s-ar putea spune că, determinând astfel timpul, fenomenul căutat a devenit mai degrabă opac decât accesibil. Pentru început, definiția ne spune că timpul e ceva pe care îl întâlnim în cazul mișcării, adică în cazul a ceva care se mișcă, adică a ceva care este mișcat, οὔτε κίνησις οὔτ' ἄνευ κινήσεως[197]. Să luăm un exemplu simplu: Un băț vertical se mișcă pe tablă de la stânga la dreapta. Putem de asemenea să-l mișcăm prin rotație, luând capătul lui inferior drept centru de rotație. Timpul este ceva ce ține de mișcare, ceva ce ni se arată în cazul a ceva ce este mișcat. Când ne închipuim că acest băț se mișcă sau se rotește, ne întrebăm: unde este timpul, de vreme ce el trebuie să țină de mișcare? Timpul nu este o însușire a bățului, nu e ceva corporal, ceva greu, colorat sau tare, așadar nu este ceva care [337]

[196] *Fizica*, Δ 11, 219 b 1 și urm.
[197] *Ibidem*, 219 a 1.

să țină de întinderea și continuitatea (συνεχές) ca atare, el nu este nimic; el nu este nici o bucată din multitudinea de puncte ale bățului, dacă îl gândim pe acesta ca o linie. Dar nici Aristotel nu spune că timpul ar fi ceva ce ține de *lucrul* mișcat ca atare, ci de *mișcarea* lui. Dar ce este mișcarea bățului? Spunem că ea este schimbarea locului, adică trecerea dintr-un loc în altul, fie că e vorba de simpla lui deplasare sau de avansarea de la un punct la altul. Așa dar, timpul ar fi ceva ce ține de mișcare, iar nu de lucrul mișcat. Dacă urmărim deplasarea bățului, indiferent că ea se petrece sub forma unei rotiri sau sub o altă formă, găsim noi oare în însăși această deplasare timpul? Este oare timpul atașat de mișcarea ca atare? Dacă oprim mișcarea, timpul, spunem noi, curge mai departe. Timpul curge, în timp ce mișcarea stă. Așadar, timpul nu e mișcarea, iar mișcarea bățului nu este ea însăși timpul. Dar [338] nici Aristotel nu spune că timpul este κίνησις, ci că este κινήσεώς τι, ceva ce ține de mișcare. Dar cum? În cazul nostru, mișcarea este deplasarea bățului dintr-un loc în altul. Ceea ce este mișcat se află, în calitate de ceva mișcat, de fiecare dată într-un loc. Oare timpul *ține de* aceste locuri sau este chiar locurile însele? De bună seamă că nu, căci atunci când ceea ce este mișcat a străbătut, în mișcarea lui, locurile, acestea sunt ca atare încă de față, ca niște locuri anume. Dar timpul în care bățul se afla în acel loc a trecut. Locul rămâne, dar timpul trece. Atunci unde și cum este timpul ceva ce *ține de* mișcare? Noi spunem: în timpul mișcării, ceea ce este mișcat se află de fiecare dată *într-un anumit timp* și *într-un anumit loc*. Mișcarea este în timp, ea este *intratemporală*. Să fie timpul ceva precum un recipient în care este pusă mișcarea? În măsura în care întâlnim întotdeauna timpul ca ceva ținând de mișcare, nu cumva acest recipient poartă cu sine mișcarea așa cum melcul își poartă casa? Dar când bățul se oprește, ne întrebăm din nou: unde este timpul? Oare în lucrul în repaus nu găsim nimic din timp? Sau totuși

găsim? Noi spunem: bățul s-a aflat *un timp*, adică *temporar*, în repaus. Dacă ne luăm după ce a spus Aristotel, oricât am cerceta atât ceea ce este mișcat cât și mișcarea însăși, înțeleasă aici ca schimbare a locului, nu vom găsi niciodată timpul.

Firește că nu îl găsim, și aceasta din vina noastră. Aristotel nu se mărginește la o formulare vagă, spunând că timpul e ceva ce ține de mișcare, ci precizează: timpul este ἀριθμὸς κινήσεως un *număr* al mișcării, sau cum spune în altă parte: οὐκ ἄρα κίνησις ὁ χρόνος ἀλλ' ἢ ἀριθμὸν ἔχει ἡ κίνησις[198], timpul nu este el însuși mișcare, ci este în măsura în care mișcarea are un număr. Timpul este un număr. Or, asta e iarăși straniu, deoarece tocmai numerele sunt cele despre care spunem că sunt atemporale, extratemporale. Cum să fie timpul un număr? Cum însuși Aristotel subliniază, termenul de „număr" (ἀριθμός) trebuie înțeles aici în sensul de ἀριθμούμενον. Timpul este [339]
număr nu în sensul de număr ca atare, care numără, ci număr înțeles ca *ceva ce este numărat*. Timpul ca număr al mișcării este ceea ce este numărat în cazul mișcării. Să facem o încercare. Ce pot eu să număr în cazul mișcării bățului? În mod vădit, întrucât mișcarea este schimbarea locului, eu pot să număr locurile diferite pe care le ocupă bățul în trecerea lui de la un loc la altul. Dar dacă adun aceste locuri, suma lor nu-mi va da în veci timpul, ci doar întregul distanței străbătute, un spațiu anumit, dar nu timpul. Acel ceva, pe care îl putem număra și determina numeric în cursul trecerii bățului dintr-un loc în altul, este viteza. Ce este viteza? Să luăm conceptul fizic de viteză: v = d/t; viteza este, așadar, drumul străbătut împărțit la timpul necesar străbaterii lui. Din această formulă se vede cu claritate că timpul este inerent vitezei deoarece mișcarea are nevoie de timp. Dar prin asta nu am explicat ce este timpul însuși. Nu ne-am apropiat

[198] *Ibidem*, 219 b 3 și urm.

nici măcar cu un pas de timp. Ce înseamnă de fapt că bățul are o viteză? Printre altele, aceasta înseamnă, firește, că bățul se mișcă în timp. Mișcarea se desfășoară în timp. Ce misterios e faptul că toate mișcările *au nevoie* de timp și totuși timpul nu se micșorează! Să ne închipuim 1000 de mișcări care se petrec în timp, între ora 10 și 11. Să ne închipuim apoi un al doilea caz, cel în care au loc 100 000 de mișcări în același timp. Toate au nevoie de acest timp. Oare în al doilea caz, în care timpul e folosit mai mult, scade sau rămâne neschimbat timpul? Oare timpul de care au nevoie mișcările este în genere întrebuințat? Dacă nu, atunci e evident că el nu depinde de mișcări. Totuși, timpul trebuie să fie acel ceva care este numărat în cazul mișcării. Faptul că timpul este ceea ce este numărat în cazul mișcării pare a fi o simplă afirmație a lui Aristotel. Chiar dacă am merge până acolo încât să marcăm cu numere schimbarea locului bățului, astfel încât fiecărui loc să-i dăm un număr și astfel să găsim automat și de fiecare dată la trecerea bățului, care se mișcă, câte
[340] un loc numărat, chiar și așa nu vom găsi timpul. Sau îl găsim? Îmi scot ceasul din buzunar și urmăresc cum acul secundarului își schimbă locul; număr una, două, trei, patru secunde, respectiv minute. Acest ac ce se mișcă repede îmi arată timpul, și de aceea îl numim arătător. Citesc timpul uitându-mă la mișcarea unui ac. Unde este atunci timpul? Oare în interiorul ceasului, astfel încât, atunci când bag ceasul în buzunar, voi avea timpul în buzunarul vestonului? Firește că nu, ni se va răspunde. Întrebăm din nou: unde este atunci timpul, de vreme ce este neîndoielnic că noi citim timpul uitându-ne la ceas? Ceasul îmi spune cât e timpul, ceea ce înseamnă că, pentru mine, timpul este de găsit undeva.

Vedem așadar că, în cele din urmă, Aristotel nu prea greșește atunci când spune: timpul este ceea ce este numărat în cazul mișcării. Pentru a dovedi asta, nu avem nevoie de un lucru atât de sofisticat cum e ceasul modern de buzu-

nar. Când omul, în cursul existenței sale cotidiene și naturale, urmărește mersul soarelui și spune că este amiază sau că este seară, el stabilește de fapt timpul. Iată că acum timpul este, brusc, legat de soare și de cer, începând să mai aibă legătură cu buzunarul vestonului. Unde își are locul, la urma urmei, această fantomă? Cum se face că trebuie să găsim timpul numai acolo unde urmărim o mișcare — că trebuie, așadar, să găsim timpul în cazul mișcării și că, totuși, el nu este simplu-prezent tocmai acolo unde se află ceea ce este mișcat? Ce anume avem în vedere și *înspre ce orizont privim* atunci când — spre a da un exemplu banal — spunem la apusul soarelui: se înserează, determinând în acest fel un *timp* al zilei? Oare privim doar spre orizontul spațial, spre vest, sau nu cumva întâlnirea cu lucrul mișcat, adică aici cu soarele — în aparenta lui mișcare — se petrece și într-un alt orizont?

Definiția pe care Aristotel o dă timpului este atât de genială, încât surprinde chiar și acest orizont înlăuntrul căruia să putem găsi, atunci când urmărim ceea ce este numărat în cazul mișcării, timpul. Aristotel spune: ἀριθμὸς κινήσεως κατὰ τὸ πρότερον καὶ ὕστερον. În tradu- [341]
cere: timpul este ceea ce este numărat în cazul mișcării pe care o întâlnim din perspectiva „înainte"-lui și „după"-ului, în orizontul lui „anterior" și „ulterior". Timpul este nu numai ceea ce este numărat în cazul mișcării, ci ceea ce este numărat în cazul mișcării *în măsura în care* ea este privită din perspectiva lui „înainte" și „după", așadar atunci când *o urmărim ca mișcare*. Orizontul căutat este cel al lui „anterior" și „ulterior". Cuvintele πρότερον și ὕστερον se traduc prin „anterior" și „ulterior", dar și prin „înainte" și „după". Cea dintâi variantă, cea a lui πρότερον și ὕστερον traduse ca „anterior" și „ulterior", pare a fi imposibilă. „Anterior" și „ulterior" sunt determinații ale timpului. Aristotel spune: timpul este ceea ce este numărat în cazul mișcării întâlnite în orizontul timpului (al lui „anterior" și „ulterior"). Dar asta înseamnă că timpul

este ceva pe care îl întâlnim în orizontul timpului. Timpul este timp numărat. Când spun că timpul este acel ceva în cazul mișcării care se arată atunci când o urmăresc ca pe o mișcare în orizontul lui „anterior" și „ulterior", în acest caz definiția timpului pare a fi o banală tautologie: timpul este anteriorul și ulteriorul, așadar *timpul este timp*. Merită oare să ne pierdem timpul cu o definiție ce include o grosolană greșeală de logică? Totuși, să nu ne agățăm de cuvinte. Desigur, anteriorul și ulteriorul sunt fenomene ce țin de timp. Dar rămâne să ne întrebăm dacă acel ceva, la care acești termeni se referă, coincide cu acel ceva la care se referă subiectul definiției: timpul este timp. Poate că cel de-al doilea cuvânt „timp" spune cu totul altceva, anume ceva mai originar decât avea în vedere Aristotel prin definiția timpului. Poate că definiția lui Aristotel nu este o tautologie, ci ea trădează doar corelația interioară dintre fenomenul aristotelic al timpului, adică timpul înțeles în mod comun, și timpul originar, pe care noi îl numim temporalitate. Cum însuși Aristotel spune în definiția sa, timpul nu poate fi interpretat decât dacă este înțeles la rândul său pornind de la timp, adică pornind de la timpul *originar*. De aceea nu este nevoie să traducem πρότερον și
[342] ὕστερον din definiția aristotelică prin termenii neutri de „înainte" și „după" — deși chiar și acest fapt are o îndreptățire reală — spre a atenua astfel caracterul lor temporal și spre a nu da impresia că Aristotel definește timpul făcând recurs la timp. Dacă înțelegem cât de cât esența timpului, atunci trebuie să interpretăm interpretarea și definiția aristotelică a timpului în conformitate cu punctul lor de plecare, și anume în așa fel încât ceea ce Aristotel ia drept timp să fie explicitat în cadrul lor pornind tot de la timp.

Cine a apucat să vadă aceste corelații, acela va cere ca în *definiția timpului provenienta timpului înțeles în mod comun, adică a timpului întâlnit în primă instan-*

ță, să iasă la iveală dinspre temporalitate. Căci proveniența timpului ține de esența lui și trebuie în consecință să-și găsească expresia în cadrul circumscrierii acestei esențe.

Chiar dacă păstrăm în definiția timpului termenii de „anterior" și „ulterior", prin aceasta nu se vede încă în ce măsură definiția aristotelică surprinde timpul, adică în ce măsură timpul este ceea ce este numărat în cazul mișcării. Ce înseamnă aceasta: ceea ce este numărat în cazul mișcării întâlnite în orizontul lui „anterior" și „ulterior"? Timpul este, așadar, ceea ce întâlnim atunci când numărăm mișcarea dintr-o anume perspectivă. Direcția determinată a privirii ce însoțește numărarea este indicată de κατὰ τὸ πρότερον καὶ ὕστερον. Nu putem ști ce înseamnă această expresie decât dacă înțelegem pentru început termenii πρότερον și ὕστερον ca „înainte" și „după" și arătăm, prin interpretarea noastră, ce anume înțelege Aristotel prin acești termeni, astfel încât să justificăm traducerea lui πρότερον și ὕστερον prin „anterior" și „ulterior".

Timpul este așadar ceva numărat în cazul mișcării, și anume ceva numărat care ni se arată din perspectiva lui πρότερον și ὕστερον. Să lămurim în cele ce urmează la ce anume se referă acest lucru și, totodată, în ce mod facem experiența a ceva de felul timpului din perspectiva lui „înainte" și „după". Timpul este κινήσεώς τι, ceva pe care îl întâlnim în cazul mișcării. Mișcarea în genere, κίνησις sau μεταβολή, presupune faptul că κινούμενον κινεῖται, că ceva ce e mișcat este mișcat, adică este în mișcare. Caracterul cel mai general al mișcării este μεταβολή, schimbare, sau, mai bine, trecere de la ceva la ceva[199]. Forma cea mai simplă de mișcare, pe care Aristotel o are în vedere cel mai frecvent în cadrul analizei mișcării, a trecerii, este φορά, trecerea dintr-un loc (τόπος) în altul, schimbarea, schimbarea locului. Aceasta este mișcarea [343]

[199] *Cf. Fizica* Γ 1–3 și E.

pe care o știm și sub numele de „mișcare fizică". În cazul ei, κινούμενον este φερόμενον, adică faptul de a fi luat și purtat dintr-un loc în altul. O altă formă de mișcare este de pildă ἀλλοίωσις, preschimbarea în altceva, înțeleasă ca schimbare a unei calități în alta, a unei anumite culori în alta, caz în care tot de o mișcare e vorba, anume de o mișcare ἔκ τινος εἴς τι, *dinspre ceva către altceva*. Dar această expresie „dinspre ceva către altceva" nu are sensul unei treceri dintr-un loc în altul. Schimbarea culorii se poate petrece în același loc. Deja de aici reiese cu claritate că mișcării îi este proprie această ciudată structură a lui ἔκ τινος εἴς τι, a lui „dinspre ceva către altceva". Comparația cu ἀλλοίωσις arată că expresia „dinspre ceva către altceva" nu este obligatoriu să fie luată în sens spațial. Numim această structură a mișcării *dimensiunea* ei și înțelegem acest concept de dimensiune *într-un sens eminamente formal*, situație în care caracterul spațial nu este esențial. Dimensiunea se referă la *tindere* (*Dehnung*), caz în care extinderea (*Ausdehnung*), înțeleasă ca dimensiune spațială, este o modificare anumită a tinderii. În fața determinației ἔκ τινος εἴς τι trebuie să ne eliberăm complet de orice reprezentare spațială, lucru pe care l-a făcut și Aristotel. Expresia „dinspre ceva către altceva" are un sens eminamente formal de întindere (*Erstreckung*). Este important să vedem acest lucru deoarece epoca modernă, și mai ales Bergson, a înțeles greșit conceptul aristotelic de timp tocmai din perspectiva acestei determinații; Bergson a înțeles de la bun început acest caracter dimen-
[344] sional al timpului, în cazul mișcării, ca extindere spațială.

Totodată, tinderea presupune determinarea lui συνεχές, a *ceea ce se ține în sine*, a *continuum*-ului, a ceea ce este continuu. Aristotel desemnează caracterul dimensional drept μέγεθος. Această determinație μέγεθος, extindere sau mărime, nu are nici ea în primă instanță un *caracter spațial*, ci are caracter de tindere. Conceptul și esența lui „dinspre ceva către ceva" nu conțin nici o fa-

lie, în ele este vorba de o întindere compactă în sine. Când facem experiența mișcării în cazul unui lucru mișcat, noi experimentăm în mod obligatoriu și συνεχές, continuitatea, și, în aceasta, ἔκ τινος εἴς τι, dimensiunea în sensul ei originar, întinderea (extinderea). În cazul schimbării locului, extinderea are un caracter local-spațial. Aristotel exprimă această stare de lucruri în sens invers, atunci când spune: ἀκολουθεῖ τῷ μεγέθει ἡ κίνησις[200], mișcarea urmează dimensiunii (extinderii), mișcarea este în urma dimensiunii (extinderii). Această propoziție nu trebuie să fie înțeleasă în sens ontic, ci ontologic. Ea nu vrea să spună că din tindere sau din continuitate s-ar naște în mod ontic o mișcare și că dimensiunea ar avea drept urmare o mișcare. A spune că mișcarea urmează continuității, respectiv dimensiunii, înseamnă a spune că mișcării ca atare, potrivit esenței ei, îi preced dimensionalitatea și astfel continuitatea. Extinderea și continuitatea rezidă deja în mișcare. Ele sunt anterioare mișcării în sensul că sunt condiții *a priori* ale acesteia. Unde este mișcare, acolo este deja gândit *a priori* μέγεθος și συνεχές (συνέχεια). Dar asta nu înseamnă că mișcarea ar fi identică cu extinderea (spațiu) și continuitatea, lucru care se vede deja din faptul că nu orice mișcare este o modificare de loc, adică o mișcare spațială, dar că totuși orice mișcare este determinată prin ἔκ τινος εἴς τι. Extinderea are aici un sens mai larg decât cel de dimensiune specific spațială. Mișcarea urmează continuității, iar aceasta urmează faptului de a fi extins. Ἀκολουθεῖ exprimă *relația aprioric*ă *de fundare a mișcării* din perspectiva *continuității* și [345]
a *faptului de a fi extins*. Aristotel folosește și în alte cercetări termenul de ἀκολουθεῖν cu această semnificație ontologică. În măsura în care timpul este κινήσεώς τι, ceva legat de mișcare, asta înseamnă: când gândim timpul,

[200] *Ibidem*, 219 a 11.

gândim totodată mișcarea și repausul. În limbaj aristotelic, timpul este în urma mișcării. Aristotel spune direct: ὁ χρόνος ἀκολουθεῖ τῇ κινήσει[201]. În cazul schimbării locului avem următoarea succesiune: multiplicitatea locurilor — extindere (spațială) — continuitate — mișcare — timp. Privită invers, dinspre timp, această succesiune vrea să spună: dacă timpul este ceva legat de mișcare, atunci în timp este gândită implicit această corelație originară; ceea ce, tocmai, nu înseamnă că timpul ar fi identic cu vreunul din fenomenele gândite aici în mod implicit.

Câtă vreme nu vom surprinde sensul ontologic al lui ἀκολουθεῖν, atâta vreme definiția aristotelică a timpului va rămâne ininteligibilă. Altfel se ajunge la interpretări greșite, ca de pildă cea a lui Bergson, care spune că timpul, așa cum îl înțelege Aristotel, ar fi spațiul. Bergson a fost sedus de această interpretare nepotrivită deoarece a înțeles continuitatea în sensul restrâns de mărime extensivă a spațiului. Aristotel nu reduce timpul la spațiu și nici nu-l definește cu ajutorul spațiului, ca și cum în definiția timpului ar fi inclusă o determinație spațială. El vrea doar să arate că timpul este ceva legat de mișcare și totodată modul în care timpul este așa ceva. Dar, în acest scop, este nevoie să cunoaștem ce anume este deja experimentat în experiența mișcării și cum anume devine vizibil timpul în cadrul acestui ceva deja experimentat.

Pentru a vedea mai limpede în ce sens este timpul în urma mișcării, respectiv a întinderii ei, trebuie să aprofundăm experiența mișcării. Experiența timpului include mișcare, continuitate, extindere și, în cazul schimbării locului, locul. Când urmărim o mișcare, timpul ne vine în întâmpinare fără ca noi să-l sesizăm în mod expres și
[346] fără să-l avem în vedere în mod explicit. Atunci când experimentăm în mod concret mișcările, noi urmărim în primul rând ceea ce este mișcat, φερόμενον; ᾧ τὴν κίνησιν

[201] *Ibidem*, 219 b 23.

γνωρίζομεν[202], adică vedem în cazul lui și odată cu el (cu ceea ce este mișcat) mișcarea. A vedea mișcarea pură, ca atare, nu e ușor: τόδε γάρ τι τὸ φερόμενον, ἡ δὲ κίνησις οὔ[203], ceea ce este mișcat este de fiecare dată acest ceva care se află aici de față, ceva determinat, în timp ce mișcarea însăși nu are un caracter specific individualizat, care să se profileze într-un anume mod. Ceea ce este mișcat ne este dat în individualizarea și „acest"-itatea lui, dar nu mișcarea ca atare. Noi urmărim, în cadrul experienței mișcării, ceea ce este mișcat; mișcarea însă o vedem *odată cu* el, și nu ca atare.

Așa cum abordăm mișcarea prin intermediul a ceea ce este mișcat, tot așa abordăm și continuitatea prin mijlocirea elementelor care constituie un *continuum*, adică prin mijlocirea punctelor din multitudinea de puncte ale unei linii. Când experimentăm mișcarea, noi luăm în seamă ceea ce este mișcat și locul în care el se află de fiecare dată, loc din care ceea ce este mișcat trece spre un alt loc. Atunci când urmărim o mișcare, o experimentăm în orizontul unei succesiuni de locuri înșirate pe un traseu neîntrerupt. Facem experiența mișcării atunci când vedem trecerea unui anumit lucru mișcat dintr-un loc în altul: cu alte cuvinte, cum trece el de acolo înspre aici, dintr-un „de acolo" într-un „spre aici". Acest fapt are nevoie de o determinare mai precisă.

S-ar putea spune: schimbarea locului este o străbatere a unui șir neîntrerupt de locuri; așadar, obțin mișcarea prin aceea că strâng laolaltă locurile străbătute, adică acest „acolo" cu acest „acolo", toate la un loc. Atunci când doar numărăm locurile individuale, când adunăm „acolo"-urile și „aici"-urile individuale, nu facem experiența nici unei mișcări. Mișcarea, adică trecerea, o experimentăm însă numai atunci când vedem lucrul mișcat schim-

[202] *Ibidem*, 219 b 17.
[203] *Ibidem*, 219 b 30.

bându-se de acolo spre aici, cu alte cuvinte nu privim locurile ca fiind o pură juxtapunere de „acolo" și „aici",
[347] ci gândim acest „acolo" ca fiind un „de acolo" și acest „aici" ca fiind un „înspre aici", adică nu percepem doar un „acolo" și apoi un alt „acolo", ci sesizăm un „de acolo" și un „înspre aici". Trebuie să privim corelația deja dată a locurilor, multitudinea punctelor, în orizontul unui „de acolo — spre aici". Iată ce înseamnă, în prima instanță, formula aristotelică κατὰ τὸ πρότερον καὶ ὕστερον. „Acolo" nu este un „acolo" oarecare, ci „de acolo" este *ceva de dinainte*, și nici „înspre aici" nu este un „aici" oarecare, ci el este *ceva de după* pentru ceea ce tocmai a fost lăsat în urmă. Când privim multitudinea locurilor în orizontul lui „de acolo — înspre aici" și când, pe măsură ce observăm mișcarea, trecerea, străbatem fiecare loc în cadrul aceluiași orizont, noi *reținem* primul loc străbătut ca fiind un *de acolo* și *așteptăm* următorul loc ca fiind un *încolo*. Păstrând ceea ce este înainte și așteptând ceea ce este după, noi vedem trecerea ca atare. Așadar, reținând ceea ce este înainte și așteptând ceea ce este după, noi urmărim trecerea ca atare, respectiv locurile individuale dinlăuntrul întregului trecerii, întreg care se poate întinde oricât de mult, și nu mai fixăm locurile individuale ca pe niște puncte izolate și nici ca pe niște „acolo"-uri și „aici"-uri fără nici o legătură între ele. Pentru a surprinde această reținere aparte a ceea ce este înainte și această așteptare a ceea ce vine, noi spunem: acum aici, adinca-uri acolo, după aceea acolo, adică fiecare „acolo" este, în contextul lui „dinspre ceva — către ceva", *acum*-acolo, *acum*-acolo, *acum*-acolo. În măsura în care privim multitudinea de puncte în orizontul lui πρότερον și ὕστερον, noi, urmărind obiectul care se mișcă, spunem de fiecare dată acum-aici, acum-dincolo. Doar dacă spunem implicit, în sinea noastră, acest lucru, putem să citim timpul atunci când privim ceasul. Când privim ceasul, spunem

foarte natural şi spontan „acum". Nu este de la sine înţeles că spunem „acum", dar prin faptul că îl spunem, noi am dat deja dinainte ceasului timpul. Timpul însuşi nu este în ceas, dar atunci când spunem „acum", noi dăm dinainte ceasului timpul, iar el ne dă „cât anume"-le „acum"-urilor.[204] Atunci când urmărim prin numărare o trecere în orizontul lui ἔκ τινος εἴς τι, ceea ce este numărat în mod expres sau nu sunt „acum"-urile. Noi numărăm un şir de „acum"-uri, respectiv de „apoi" şi de „adineauri". „Apoi" este „nu-încă-acum"-ul, sau „acum-nu-încă", iar „adineauri" este „acum-nu-mai"-ul, respectiv „nu-mai-acum". „Apoi" şi „adineauri" au amîndouă caracter de „acum", se găsesc în relaţie cu „acum"-ul. Undeva, Aristotel spune foarte pe scurt, fără să facă o analiză amănunţită — dar fără de care întreaga interpretare a lui Aristotel nu poate fi înţeleasă — τῷ φερομένῳ ἀκολουθεῖ τὸ νῦν[205], celui ce este mişcat, adică celui care trece dintr-un loc în altul, îi *urmează* „acum"-ul, adică el este văzut implicit în experienţa mişcării. În măsura în care „acum"-ul este *văzut* în mod implicit, asta înseamnă pentru Aristotel într-un sens mai larg că „acum"-ul este *numărat* în mod implicit. Atunci când urmărim o mişcare, acest ceva care este numărat în mod implicit, adică acest ceva pe care îl spunem implicit, „acum"-urile, este timpul. ᾗ δ' ἀριθμητὸν τὸ πρότερον καὶ ὕστερον, τὸ νῦν ἔστιν[206]. „Acum"-urile, fiind numărate, sunt la rândul lor numărătoare, ele numără locurile în măsura în care ele sunt străbătute ca nişte locuri ale mişcării. Timpul ca ἀριθμὸς φορᾶς este număratul-numărătorul. Interpretarea aristotelică a timpului surprinde foarte bine fenomenul atunci când spune: timpul este ceva numărat [348]

[204] Faptul de a da dinainte este, în fond, structura de orizont, triplu ecstatică, a temporalităţii. Ea îşi dă sieşi dinainte „acum"-urile.

[205] *Ibidem*, 219 b 22; *cf.* şi 220 a 6.

[206] *Ibidem*, 219 b 25.

în cazul mișcării, în măsura în care eu văd mișcarea în orizontul lui ἔκ τινος εἴς τι, adică în orizontul lui „dinspre ceva către ceva".

Despre πρότερον și ὕστερον Aristotel spune undeva că τὸ δὴ πρότερον καὶ ὕστερον ἐν τόπῳ πρῶτόν ἐστιν[207], că sunt în primă instanță în loc, în schimbarea și succesiunea locurilor. Aici, Aristotel gândește pe „înainte" și „după" fără să le dea deocamdată o determinație temporală. Definiția aristotelică a timpului poate fi înțeleasă în primă instanță și astfel: timpul este ceea ce este numărat în cazul mișcării experimentate din perspectiva lui „înainte" și „după". Dar ceea ce este numărat se dezvăluie ca fiind
[349] „acum"-urile. Însă „acum"-urile însele nu pot fi rostite și înțelese decât în orizontul lui „anterior" și „ulterior". Expresia „din perspectiva lui înainte și după" nu e totuna cu expresia „în orizontul lui anterior și ulterior"; ultima este interpretarea celei dintâi[208]. Atunci când luăm termenii de πρότερον și ὕστερον mai întâi cu înțelesul de „înainte" și „după", geneza definiției aristotelice a timpului se clarifică. Dar de îndată ce înțelegem termenii greceșți ca „anterior" și „ulterior", definiția pare la prima vedere lipsită de sens; dar tocmai astfel ne dăm seama că în ea se ascunde o altă problemă centrală: întrebarea privitoare la originea lui „acum" însuși. Prima traducere ne oferă o înțelegere literală, cea de-a doua include în mare măsură o interpretare.

În mod intenționat am tradus definiția aristotelică a timpului sub forma: ceea ce este numărat în cazul mișcării, în măsura în care aceasta este privită în orizontul lui „anterior" și „ulterior". Celălalt înțeles, mai restrâns, al termenilor πρότερον-ὕστερον se dezvăluie atunci când ducem mai departe interpretarea lui „înainte" și „după". În primă instanță, pentru Aristotel termenii de πρότερον și

---

207 *Ibidem*, 219 a 14 și urm.

208 *Cf. Ființă și timp*, pp. 420 și urm.

ὕστερον au înțelesul de „înainte" și „după" în cadrul succesiunii de locuri. Ei au un înțeles netemporal. Dar experiența lui „înainte" și „după" presupune în ea însăși, într-un anume mod, experiența timpului, pe cea a lui „anterior" și „ulterior". Aristotel vorbește în detaliu despre πρότερον și ὕστερον în cartea Δ a *Metafizicii* (11, 1018 b 9 și urm.). În tratatul despre timp, el oscilează în privința felului în care înțelege semnificația lui πρότερον–ὕστερον. Cel mai adesea, el ia termenii de-a dreptul în înțelesul de „anterior" și „ulterior", și mai puțin în cel de „înainte" și „după". El spune despre acești termeni că au o ἀπόστασις πρὸς τὸ νῦν[209], o distanță față de „acum". În „apoi" este gândit implicit și de fiecare dată un „acum" sub forma lui „acum-încă-nu"; tot așa, în „adineauri", care este gândit sub forma lui „acum-nu-mai". „Acum" este granița dintre ceea ce a trecut și ceea ce va veni.

„Acum"-urile pe care le numărăm sunt ele însele *în* timp, adică ele alcătuiesc timpul. „Acum" are un chip dublu, pe care Aristotel îl exprimă astfel: καὶ συνεχής [350] τε δὴ ὁ χρόνος τῷ νῦν, καὶ διῄρηται κατὰ τὸ νῦν[210]. Timpul este pe de-o parte ținut laolaltă în sine prin „acum"-uri, adică continuitatea specifică a timpului își are temeiul în „acum", dar pe de altă parte, timpul este descompus din perspectiva lui „acum", fiind articulat în „nu-mai-acum", adică în „anterior", și în „încă-nu-acum", adică în „ulterior". Doar din perspectiva lui „acum" noi avem o percepție a lui „apoi" și „adineauri", a „anteriorului" și „ulteriorului". „Acum"-ul pe care îl numărăm atunci când urmărim o mișcare *este de fiecare dată altul*. Τὸ δὲ νῦν διὰ τὸ κινεῖσθαι τὸ φερόμενον αἰεὶ ἕτερον[211], „acum"-ul, pe temeiul trecerii a ceva mișcat, este mereu altul, adică este o trecere dintr-un loc în altul. În

209 *Fizica*, Δ 14, 223 a 5 și urm.
210 *Fizica* Δ 11, 220 a 5.
211 *Ibidem*, 220 a 14.

fiecare „acum" avem de-a face cu un alt „acum", dar fiecare alt „acum", în calitate de „acum", este mereu un „acum". „Acum"-urile diferite de fiecare dată, *fiind diferite între ele*, sunt totuși mereu *unul și același*, anume „acum". Atunci când Aristotel interpretează timpul numai pe baza lui „acum", el rezumă esența cu totul aparte a „acum"-ului și implicit esența timpului într-un mod atât de pregnant cum nu este posibil decât în limba greacă și abia posibil în cea germană: τὸ γὰρ νῦν τὸ αὐτὸ ὅ ποτ' ἦν — τὸ δ' εἶναι αὐτῷ ἕτερον[212], „acum"-ul este același din perspectiva a ceea ce el era deja dintotdeauna —, adică în fiecare acum este „acum"; *essentia* lui, „ce"-ul lui, este întotdeauna *aceeași* (ταὐτό) —, și totuși fiecare „acum" este, potrivit esenței lui, un altul în fiecare acum, τὸ δ' εἶναι αὐτῷ ἕτερον, a-fi-acum înseamnă de fiecare dată *a-fi-altfel* (a fi cumva — *existentia* — ἕτερον). Τὸ δὲ νῦν ἔστι μὲν ὡς τὸ αὐτό, ἔστι δ' ὡς οὐ τὸ αὐτό[213], „acum"-ul este într-o anumită măsură mereu același, dar într-o anumită măsură el nu este niciodată același. „Acum"-ul articulează și limitează timpul din perspectiva „anteriorului" și „ulteriorului" lui. Pe de-o parte, el este mereu același, dar pe de altă parte, el nu este niciodată același. În măsura în care „acum"-ul este de fiecare dată într-un altul și este astfel altul (să ne gândim la succesiunea lo-
[351] curilor), el este de fiecare dată un altul. Aceasta constituie de fiecare dată faptul-lui-de-a-fi-acum, adică alteritatea lui. Dar ceea ce el era deja de fiecare dată drept ceea ce este, și anume acum-ul, este același.

Nu vom mai insista asupra problemei legate de structura timpului, așa cum se conturează ea pornind de la multitudinea „acum"-urilor, ci ne întrebăm: ce înseamnă că Aristotel interpretează timpul ca pe ceva numărat, respectiv ca pe un număr? Ce anume vrea el să scoată

[212] *Ibidem*, 219 b 10 și urm.
[213] *Ibidem*, 219 b 12 și urm.

cu precădere în evidenţă prin accentuarea caracterului numeric al timpului? Ce rezultă din caracterizarea timpului ca număr în vederea determinării esenţei acelui ceva pe care noi îl numim „intratemporalitate"? Ce înseamnă acest *„în timp"*? Cum putem determina *fiinţa* timpului pornind de la caracterizarea timpului ca număr?

Ce înseamnă că Aristotel atribuie timpului un caracter numeric? Ce anume a văzut el în timp? Timpul este număr în calitate de ceea ce este numărat atunci când urmărim locurile străbătute de ceea ce este mişcat, adică în măsura în care noi urmărim în cazul mişcării trecerea ca atare şi spunem în acest context: „acum".

Dar nu este îndeajuns să punem în corespondenţă „acum"-urile, înţelese ca o juxtapunere, cu o multiplicitate de puncte, gândindu-le astfel ca nişte puncte ce stau liniştite şi inerte de-a lungul unei linii. Atunci când spunem că timpul este o succesiune de „acum"-uri, nu trebuie să-i dăm timpului o dimensiune *spaţială* şi să spunem: timpul este o linie, adică o succesiune de puncte. „Acum"-ul este ceva numărat, dar nu în cursul unei numărări a unuia şi aceluiaşi punct. Timpul nu este o multiplicitate de „acum"-uri lipite unul de altul, deoarece fiecare „acum" deja nu mai este în fiecare „acum" şi deoarece, aşa cum am văzut mai înainte, timpului îi este proprie această stranie întindere în ambele direcţii, şi anume către nefiinţă. „Acum"-ul nu este asociat ca punct unui punct ferm şi nu poate să-i aparţină punctului în acest mod, deoarece, potrivit esenţei lui, „acum"-ul este început şi sfârşit. „Acum"-ul ca atare include trimiterea la un „nu-mai" şi la un „nu-încă". „Acum"-ul are în sine însuşi dimensiunea, adică întinderea către „încă-nu" şi „nu-mai". „Încă-nu" şi „nu-mai" nu sunt înnădite la „acum" ca ceva străin acestuia, ci ele aparţin însuşi conţinutului acestuia. Graţie [352]
acestui *conţinut dimensional*, *acum*-ul are în sine *caracterul unei treceri*. „Acum"-ul ca atare este deja ceea ce trece. El nu este un punct alături de un altul, caz în care

ar fi nevoie mai întâi de o mijlocire între cele două puncte, ci „acum"-ul este în el însuși trecerea. Întrucât „acum"-ul are în sine această întindere specifică, putem să concepem această întindere într-o măsură mai mică sau mai mare. Mărimea dimensiunii unui „acum" diferă: acum în această oră, acum în această secundă. Această variație a mărimii dimensiunii este posibilă numai deoarece „acum"-ul este în sine dimensional. Timpul nu este adunat și însumat din „acum"-uri, ci invers, doar raportându-ne la „acum" putem să articulăm de fiecare dată, în anumite moduri, întinderea timpului. Nu avem dreptul să punem în corespondență multiplicitatea de „acum"-uri — „acum"-ul luat ca trecere — cu o multiplicitate de puncte (linie), decât dacă luăm înseși punctele liniei ca dând naștere începutului și sfârșitului lor, așadar doar dacă luăm punctele ca alcătuind trecerea *continuum*-ului, iar nu ca pe niște părți ce sunt simplu-prezente una lângă alta. Din această imposibilitate de a asocia „acum"-urile unor părți punctuale izolate rezultă că *„acum"*-ul este la rândul său un *continuum al cursului timpului* — nu o bucată a lui. Din această cauză, atunci când urmărim o mișcare, „acum"-urile nu vor putea niciodată să fragmenteze mișcarea într-o sumă de părți nemișcate, ci în „acum" noi surprindem și gândim trecătorul în trecerea lui și stătătorul în repausul lui. De aici rezultă că, dimpotrivă, „acum"-ul nu este nici mișcat și nici nu se află în repaus, cu alte cuvinte „acum"-ul nu „este în timp".

Aristotel spune că *„acum"*-ul — cu alte cuvinte timpul —, *potrivit esenței lui, nu este nicicând graniță*, deoarece „acum", în calitatea lui de trecere și dimensiune, este deschis către partea lui „încă-nu" și către partea lui „nu-mai". „Acum"-ul este graniță — în sensul de încheiere, de sfârșit, de „nu-mai-departe" — doar *în mod accidental*, și anume atunci când e vorba de ceva care încetează *într-un* „acum" și *într-un* anumit punct al timpului. Nu „acum"-ul ca

„acum" încetează, ci „acum"-ul ca „acum" este deja, po- [353]
trivit esenței lui, „încă-nu"-ul, el se raportează deja ca dimensiune la ceea ce stă să vină, în timp ce o mișcare desemnată prin „acum"-ul pe care îl rostim poate foarte bine să înceteze în acest „acum". Eu pot să trasez cu ajutorul lui „acum" o graniță, dar „acum"-ul ca atare nu are un caracter de graniță, în măsura în care este luat înlăuntrul *continuum*-ului timpului însuși. *Acum-ul nu este graniță, ci număr,* nu este πέρας, ci ἀριθμός. Aristotel deosebește explicit între timpul înțeles ca ἀριθμός și πέρας. El spune că granițele sunt ceea ce sunt doar împreună cu ființarea pe care o mărginesc. Granițele a ceva sunt proprii felului de a fi al lucrului mărginit de ele. Dar acest lucru nu este valabil în cazul numărului. Numărul nu este legat de ceea ce el numără. Numărul poate să determine ceva fără să depindă la rândul lui de reitatea și de felul de a fi al ființării numărate. Pot spune, de pildă, zece cai. Aici numărul zece determină ce-i drept caii, dar numărul zece nu are nimic din caracterul de cal și din felul lui de a fi. Numărul zece nu este o graniță a cailor luați drept cai; căci eu pot determina cu acest număr prin numărare și nave și triunghiuri și copaci. Trăsătura caracteristică a numărului constă în aceea că el determină — ceea ce, în sens grecesc, înseamnă a limita — o ființare în așa fel încât el rămâne independent de însăși ființarea limitată. Timpul ca număr, ca acel ceva pe care îl caracterizăm ca numărat-numărătorul, nu ține de ființarea pe care o numără. Când Aristotel spune că timpul este *ceea ce este numărat* în cazul mișcării, el vrea prin asta să sublinieze că, ce-i drept, noi, pornind de la „acum", numărăm și determinăm mișcarea ca trecere, dar că tocmai de aceea acest ceva numărat care numără, timpul, nu este legat de *conținutul de res* al lucrului mișcat și de *felul lui de a fi*, și nici de mișcarea ca atare. Totuși, când urmărim și numărăm o mișcare, timpul este perceput ca ceva numărat. În felul acesta devine vizibil un caracter

specific al timpului, pe care mai târziu Kant avea să-l in-
[354] terpreteze, într-un anumit sens, ca formă a intuiției.

Timpul este număr și nu graniță, dar ca număr el este totodată în stare să măsoare acel ceva în raport cu care este număr. Timpul nu este doar ceva numărat, ci, în calitate de acest ceva numărat, el însuși poate să fie un numărător în sensul de măsură. Numai întrucât timpul este număr în sensul că este un „acum" numărat, numai de aceea poate el să devină un număr ce *măsoară*, adică poate el însuși să numere sub forma măsurării. Această deosebire dintre „acum"-ul înțeles ca număr în genere, ca ceea ce este numărat, și „acum"-ul înțeles ca un numărat-numărător, ca și delimitarea timpului, înțeles ca număr, de ideea de graniță, constituie conținutul esențial al pasajelor dificile din tratatul aristotelic despre timp, la care ne vom referi doar pe scurt. Aristotel scrie: τὸ δὲ νῦν διὰ τὸ κινεῖσθαι τὸ φερόμενον αἰεὶ ἕτερον[214], „acum"-ul, deoarece este ceea ce este numărat în cazul trecerii, este el însuși mereu altceva laolaltă cu ceea ce trece. ὥσθ' ὁ χρόνος ἀριθμὸς οὐχ ὡς τῆς αὐτῆς στιγμῆς[215], de aceea timpul nu este număr în raport cu același punct înțeles ca punct, adică „acum"-ul nu este un element punctual al timpului continuu, ci el, în calitate de trecere, în măsura în care este atribuit unui punct, unui loc în cursul mișcării, este deja dincolo de punct. Ca trecere, „acum"-ul privește înapoi și înainte. El nu poate fi atribuit unui punct izolat, devenind astfel totuna cu acesta, deoarece este început și sfârșit: ὅτι ἀρχὴ καὶ τελευτή, ἀλλ' ὡς τὰ ἔσχατα τῆς γραμμῆς μᾶλλον[216]. Timpul este în așa fel număr, încât determină extremitatea punctului în cele două direcții ale tinderii, astfel încât extremitatea punctului este trecere. Numărul îi revine punctului, dar, în calitate de

214 *Ibidem*, 220 a 14.
215 *Ibidem*, 220 a 14 și urm.
216 *Ibidem*, 220 a 15 și urm.

„acum", el nu este *parte* a timpului, astfel încât acest timp să se compună din părți, și asta înseamnă din „acum"-uri, ci fiecare parte are un caracter de trecere, adică partea nu este, de fapt, parte. Iată de ce Aristotel spune direct: οὐδὲν μόριον τὸ νῦν τοῦ χρόνου, οὐδ' ἡ διαίρεσις τῆς κινήσεως[217], de aceea „acum"-ul nu este parte a timpului, ci el este mereu timpul însuși; și întrucât „acum"-ul nu este parte, [355]
mișcarea însăși nu este fragmentată (de vreme ce mișcarea este măsurată prin timp). Deoarece „acum"-ul este trecere, el poate să facă accesibilă mișcarea ca *mișcare*, adică mișcarea în caracterul ei neîntrerupt de trecere. Faptul că timpul este graniță în sensul că mișcarea începe într-un „acum", că începe aici — acest fapt este un συμβεβηκός, adică el doar îi revine „acum"-ului, dar nu îi atinge esența.

„Acum"-ul este ceea ce este, ᾗ δ' ἀριθμεῖ, în măsura în care el numără, așadar este număr. Timpul ca „acum" nu este graniță, ci trecere, iar în calitate de trecere, timpul este număr posibil, și anume număr posibil ce măsoară mișcarea. El măsoară o mișcare sau un repaus prin aceea că o anumită mișcare sau o anumită schimbare sau deplasare este fixată, de pildă trecerea *de la* o secundă *la* alta, unitate (număr) de măsură cu care este măsurată apoi întreaga mișcare. Întrucât „acum"-ul este trecere, el măsoară întotdeauna un „de la — până la", el măsoară un interval, o durată. Timpul ca număr delimitează o anumită mișcare. Mișcarea astfel delimitată are scopul de a măsura întreaga mișcare care este de măsurat: μετρεῖ δ' οὕτος τὴν κίνησιν τῷ ὁρίσαι τινὰ κίνησιν ᾗ καταμετρήσει τὴν ὅλην[218].

Deoarece timpul este ἀριθμός, de aceea el este μέτρον. Faptul de a fi măsurat al unui lucru mișcat în privința mișcării lui, acest μετρεῖσθαι, nu este nimic altceva decât τὸ

---

217 *Ibidem*, 220 a 19.

218 *Fizica*, Δ 12, 221 a 1 și urm.

ἐν χρόνῳ εἶναι,[219] adică „faptul de a fi în timp" al mișcării. „Lucrurile sunt în timp" — această expresie, potrivit lui Aristotel, nu înseamnă nimic altceva decât: ele sunt măsurate cu ajutorul timpului pe temeiul caracterului lui de trecere. *Intratemporalitatea* lucrurilor și proceselor trebuie să fie deosebită de felul în care „acum"-ul, „anteriorul" și „ulteriorul" sunt în timp. Ἐπεὶ δ' ἀριθμὸς ὁ χρόνος, τὸ μὲν νῦν καὶ τὸ πρότερον καὶ ὅσα τοιαῦτα οὕτως ἐν χρόνῳ ὡς ἐν ἀριθμῷ μονὰς καὶ τὸ περιττὸν καὶ ἄρτιον (τὰ μὲν γὰρ τοῦ ἀριθμοῦ τι, τὰ δὲ τοῦ χρόνου τί ἐστιν)· τὰ δὲ πράγματα ὡς ἐν ἀριθμῷ τῷ χρόνῳ ἐστίν. τί δὲ τοῦτο, περιέχεται ὑπὸ χρόνου ὥσπερ <καὶ τὰ ἐν ἀριθμῷ
[356] ὑπ' ἀριθμοῦ> καὶ τὰ ἐν τόπῳ ὑπὸ τόπου[220]. Desigur, „acum"-urile sunt ele însele, într-un anumit mod, în timp, în măsura în care ele constituie timpul. Dar mișcarea și ceea ce este mișcat nu sunt în timp în sensul că ar aparține timpului, ci ele sunt în timp așa cum ceea ce este numărat este în număr. Parul și imparul sunt în numere, dar și ceea ce este numărat este, într-un anumit mod, în numere, acestea fiind privite acum ca numărătoare. Așa cum ceea ce este numărat este în număr, tot așa mișcarea este în timp. Ceea ce este în timp, ceea ce este mișcat, περιέχεται ὑπ' ἀριθμοῦ[221], este cuprins de numărul care numără. Timpul însuși nu aparține mișcării, ci *cuprinde* mișcarea. Intratemporalitatea ființării înseamnă: *a fi cuprins* de către timpul („acum"-ul) înțeles ca număr (ca ceea ce este numărat). Momentul lui περιέχεσθαι, al faptului de a fi cuprins, subliniază următorul lucru: timpul însuși nu aparține ființării care este *în* timp. Măsurând cu ajutorul timpului ființarea, ceea ce este mișcat sau este în repaus, pornim de la timpul care cuprinde și măsoară ceea ce este mișcat, și ajungem la ceea ce este de mă-

[219] *Ibidem*, 221 a 4.
[220] *Ibidem*, 221 a 13–18.
[221] *Ibidem*.

surat. Dacă păstrăm imaginea cuprinderii, atunci timpul este acel ceva care, în raport cu mișcările și cu toate ființările care se mișcă sau se află în repaus, *este mai în afară*. Timpul cuprinde sau *împrejmuiește* ceea ce este mișcat sau în repaus. Acest fapt îl desemnăm printr-o expresie nu tocmai fericită: timpul are caracterul unei *țineri împrejmuitoare* (*Um-halt*), întrucât el ține și împrejmuiește ființarea, ceea ce este mișcat sau în repaus. Dacă înțelegem corect timpul, și anume ca un împrejmuitor, atunci îl putem numi un „conținător", în măsura în care luăm cuvântul „conținător" nu în sens literal (ca atunci când spunem că un pahar sau o cutie conțin ceva), ci prin el surprindem doar elementul formal al ținerii împrejmuitoare.

În măsura în care timpul împrejmuiește și ține ființarea, se cere ca timpul să fie *înaintea* ființării, *înaintea* a ceea ce este mișcat sau în repaus, învăluind într-un fel ființarea. Kant numește timpul „acel ceva în care ceva se ordonează". Timpul este un orizont cuprinzător în interiorul [357]
căruia ființările date sunt ordonate în funcție de juxtapunerea lor.

Aristotel spune că timpul, în virtutea caracterului său de trecere, măsoară mereu doar ceea ce este mișcat, respectiv ceea ce este în repaus, așadar în cazul limită al mișcării. Μετρήσει δ' ὁ χρόνος τὸ κινούμενον καὶ τὸ ἠρεμοῦν, ᾗ τὸ μὲν κινούμενον τὸ δὲ ἠρεμοῦν[222]. Timpul măsoară ceea ce este mișcat și ceea ce este în repaus, în măsura în care unul este mișcat, iar celălalt este în repaus. Timpul măsoară mișcarea a ceea ce este mișcat: πόση τις[223], *cât de mare* este trecerea, adică *cât acum* este în cadrul unei treceri anumite de la ceva spre altceva. Timpul măsoară lucrul mișcat οὐχ ἁπλῶς ἔσται μετρητὸν ὑπὸ χρόνου, ᾗ ποσόν τί ἐστιν, ἀλλ' ᾗ ἡ κίνησις αὐτοῦ ποσή,[224]

[222] *Ibidem*, 221 b 16–18.
[223] *Ibidem*, 221 b 19.
[224] *Ibidem*, 221 b 19 și urm.

el nu măsoară ființarea mișcată doar ca pe o ființare care este; când o piatră se mișcă, timpul nu măsoară piatra ca atare în funcție de întinderea ei specifică, ci el măsoară piatra în măsura în care ea se mișcă. Mișcarea este măsurată și doar mișcarea este măsurabilă prin timp deoarece timpul, conform caracterului de trecere pe care îl are, se referă dintotdeauna la ceea ce trece, la ceea ce se schimbă, respectiv la ceea ce este în repaus. În măsura în care mișcarea, respectiv repausul, poate fi măsurată prin timp, și de vreme ce faptul de a fi măsurat prin timp înseamnă „a fi în timp", atunci ceea ce este mișcat (respectiv în repaus), și numai el, este în timp. Din acest motiv noi spunem: relațiile și entitățile geometrice sunt extratemporale deoarece ele nu se mișcă și de aceea nici nu se află în repaus. Un triunghi nu se află în repaus deoarece nu se mișcă. El este dincolo de repaus și mișcare, și de aceea el nu este cuprins și nu poate fi cuprins de către timp — așa cum îl înțelege Aristotel.

Interpretarea intratemporalității spune totodată ce *anume* poate fi intratemporal și, pe de altă parte, ce anume este extratemporalul. În acest fel se lămurește tot mai mult în ce măsură timpul este ceva numărat în cazul mișcării. [358] Ἅμα γὰρ κινήσεως αἰσθανόμεθα καὶ χρόνου[225], odată cu mișcarea, noi percepem, legat de lucrul mișcat, și timpul. Acolo unde mișcarea este experimentată, acolo timpul este dezvăluit. Καὶ γὰρ ἐὰν ᾖ σκότος καὶ μηδὲν διὰ τοῦ σώματος πάσχωμεν, κίνησις δέ τις ἐν τῇ ψυχῇ ἐνῇ, εὐθὺς ἅμα δοκεῖ τις γεγονέναι καὶ χρόνος[226]. Nu este obligatoriu să experimentăm mișcarea înlăuntrul ființării simplu-prezente. Chiar și atunci când este întuneric, adică atunci când întunericul ne învăluie ființarea, ceea-ce-este-simplu-prezent, dar când totuși facem experiența noastră însine, a stărilor noastre sufletești —

[225] *Fizica* Λ 11, 219 a 3 și urm.
[226] *Ibidem*, 219 a 4–6.

chiar și atunci, odată cu (εὐθὺς ἅμα) această experiență, îi este dat dintotdeauna timpul. Chiar și stările sufletești sunt supuse determinației mișcării — mișcare înțeleasă în sens larg, aristotelic, iar nu în mod obligatoriu ca schimbare a locului. În sine, atitudinile noastre nu sunt spațiale, dar ele trec una într-alta, una se schimbă într-alta. Având atitudini, noi putem să zăbovim în preajma a ceva. Să ne amintim de pasajul din *De interpretatione*: ἴστησι ἡ διάνοια[227], gândirea adastă în preajma a ceva. Chiar și sufletul are caracterul a ceea ce este mișcat. Chiar și atunci când nu facem experiența a ceva mișcat, înțeles ca ființare simplu-prezentă, totuși nouă, în cursul experienței pe care o avem cu privire la noi înșine, ne este dezvăluită în sensul cel mai larg mișcarea și, astfel, timpul.

Dar atunci se ivește o problemă dificilă. Πότερον δὲ μὴ οὔσης ψυχῆς εἴη ἂν ὁ χρόνος ἢ οὔ[228]: dacă este sau nu timp, în cazul în care nu există nici un suflet. Aristotel interpretează acest lucru mai îndeaproape: ἀδυνάτου γὰρ ὄντος εἶναι τοῦ ἀριθμήσοντος ἀδύνατον καὶ ἀριθμητόν τι εἶναι, ὥστε δῆλον ὅτι οὐδ' ἀριθμός. ἀριθμὸς γὰρ ἢ τὸ ἠριθμημένον ἢ τὸ ἀριθμητόν. εἰ δὲ μηδὲν ἄλλο πέφυκεν ἀριθμεῖν ἢ ψυχὴ καὶ ψυχῆς νοῦς, ἀδύνατον εἶναι χρόνον ψυχῆς μὴ οὔσης, ἀλλ' ἢ τοῦτο ὅ ποτε ὂν ἔστιν ὁ χρόνος, οἷον εἰ ἐνδέχεται κίνησιν εἶναι ἄνευ ψυχῆς. τὸ δὲ πρότερον καὶ ὕστερον ἐν κινήσει ἐστίν· χρόνος δὲ ταῦτ' ἐστὶν ἡ ἀριθμητά ἐστιν[229]. Timpul este ceea ce este numărat. [359]
Dacă nu este suflet, atunci nu este numărare, nu este numărător, și dacă nu este numărător, atunci nu este nimic care să poată fi numărat și nimic care să fie numărat. Dacă nu este suflet, nu este timp. Aristotel formulează această frază sub forma unei întrebări, subliniind totodată cealaltă posibilitate, anume dacă nu cumva timpul,

[227] Aristotel, *De interpretatione*, 16 b 20.
[228] *Fizica* Δ 14, 223 a 21 și urm.
[229] *Ibidem*, 223 a 22–29.

în ceea ce este el, este în sine, și dacă nu cumva mișcarea poate să fie fără suflet. Dar, deopotrivă, el subliniază că „înainte" și „după", care sunt determinații constitutive ale timpului, sunt *în* mișcare, iar timpul însuși este τοῦ τε, „înainte" și „după" înțelese ca *ceva numărat*. A fi numărat aparține în mod vădit esenței timpului, astfel încât dacă nu există numărare, nu există nici timp, sau invers. Aristotel nu cercetează mai îndeaproape această întrebare, ci doar atinge această problemă care, la rândul ei, conduce la întrebarea: *cum* anume este timpul însuși?

Prin interpretarea „faptului de a fi în timp" am văzut că timpul, fiind acel ceva cuprinzător, acel ceva în interiorul căruia procesele naturii au loc, este — pentru a spune așa — mai obiectiv decât toate obiectele. Pe de altă parte, vedem de asemenea că timpul este *numai dacă sufletul este*. El e mai obiectiv decât toate obiectele și totodată este subiectiv, adică este numai când sunt subiectele. Așadar, *ce* este timpul și *cum* este el? Este el doar subiectiv, sau doar obiectiv, sau nu este nici una nici alta? În urma expunerilor anterioare, știm că conceptele de „subiect" și „obiect", așa cum sunt ele folosite astăzi, sunt nedeterminate din punct de vedere ontologic și, de aceea, nu sunt în măsură să determine, înainte de toate, ființarea care noi înșine suntem, ființarea la care ne referim atunci când spunem „suflet", „subiect". Atunci când punem timpul în fața alternativei de a fi propriu fie subiectului, fie obiectului, întrebarea privitoare la ființa timpului se află de la bun început pe o direcție greșită. Aici am putea dezvolta o nesfârșită dialectică fără a spune însă nimic despre chestiunea în discuție, câtă vreme nu stabilim *cum* anume este ființa *Dasein*-ului însuși, dacă nu cumva ea este în așa fel încât *Dasein*-ul, în măsura în care există, este mai în afară decât orice obiect și totodată mai lăuntric (mai subiectiv) decât orice subiect, adică decât orice suflet (deoarece temporalitatea ca transcendență este

[360]

starea-de-deschidere, *Offenheit*). Am arătat mai înainte că fenomenul lumii lasă să se înțeleagă ceva de acest fel. În măsura în care *Dasein*-ul există, adică este într-o lume, toate ființările-simplu-prezente care îi vin în întâmpinare sunt cu necesitate intramundane, sunt împrejmuite și ținute de lume. Vom vedea că *fenomenul timpului*, dacă este înțeles într-un sens mai originar, este într-adevăr *strâns legat de conceptul de lume* și astfel *de însăși structura Dasein-ului*. Pentru început, să admitem dificultatea de mai sus, așa cum a formulat-o Aristotel. Timpul este „înainte" și „după" în măsura în care acestea sunt numărate. Fiind ceva numărat, timpul nu este ceva simplu-prezent în sine. Timpul nu este fără suflet. Deși el este dependent de numărarea numerelor, de aici nu rezultă că el ar fi ceva psihic, în suflet. Timpul este totodată ἐν παντί, pretutindeni, ἐν γῇ, pe pământ, ἐν θαλάττῃ, în mare, ἐν οὐρανῷ, în cer[230]. Pretutindeni este timpul, și totuși nicăieri, și totuși numai în suflet.

Este esențial pentru înțelegerea interpretării pe care am dat-o mai sus conceptului aristotelic de timp să înțelegem corect conceptul de ἀκολουθεῖν, de succesiune. Acesta se referă la o corelație ontologică de fundare între timp, mișcare, continuitate și dimensiune. Din acest concept de fundare, de succesiune în sensul de ἀκολουθεῖν, nu putem trage concluzia că Aristotel identifică timpul cu spațiul. Dar este limpede că, de vreme ce Aristotel pune timpul într-o relație nemijlocită cu mișcarea înțeleasă ca schimbare a locului, el concepe măsurarea timpului așa cum este ea deja schițată în cadrul înțelegerii naturale și în cadrul experienței naturale a timpului. Aristotel nu face decât să-i dea acesteia o interpretare explicită. Cercetând felul relației dintre succesiunea de „acum"-uri și mișcare, am văzut că „acum"-ul însuși are un caracter de trecere, că de fiecare dată „acum"-ul ca

[230] *Ibidem*, 223 a 17 și urm.

„acum" este un „acum-nu-încă" și un „acum-nu-mai". În
[361] virtutea acestui caracter de trecere, „acum"-ului îi revine rolul de a măsura mișcarea ca atare, ca μεταβολή. Deoarece fiecare „acum" nu este niciodată un simplu punct, ci este în sine însuși trecere, „acum"-ul, potrivit esenței lui, nu este niciodată graniță, ci număr. Caracterul de număr al „acum"-ului și al timpului în genere este esențial pentru înțelegerea principială a timpului, deoarece numai pe baza acestui caracter putem înțelege acel lucru numit de noi „intratemporalitate". Acest concept vrea să spună că orice ființare este în timp. „Faptul de a fi în timp" este interpretat de Aristotel ca fapt de a fi măsurat prin timp. Timpul însuși poate fi măsurat doar pentru că, la rândul lui, el este ceva numărat și, în calitate de acest ceva numărat, timpul poate iarăși să numere — unde „a număra" are sensul de „a măsura", adică de a strânge la un loc un anumit „atât".

Din caracterul de număr al timpului rezultă totodată o trăsătură specifică, anume aceea că ființarea care este în timp este cuprinsă, împrejmuită și ținută de către timp, așadar că timpul, raportat la obiecte, este, într-un anumit mod, mai obiectiv decât obiectele însele. De aici se ridică întrebarea privitoare la ființa timpului și la relația lui cu sufletul. Punerea în corelație a timpului și sufletului, așa cum se găsește ea la Aristotel și apoi, într-un sens mult mai accentuat, la Augustin (pentru ca ulterior să se facă mereu remarcată în cadrul discuției despre conceptul tradițional de timp) conduce la următoarea problemă: în ce măsură este timpul obiectiv și în ce măsură este el subiectiv? Am văzut că această întrebare nu numai că nu poate fi rezolvată în acest mod, dar că nici măcar nu poate fi pusă astfel, în măsura în care aceste concepte — „subiectiv" și „obiectiv" — sunt discutabile. Vom vedea în ce măsură nu se poate spune că timpul este ceva obiectiv în sensul că s-ar număra printre obiecte și nici că este ceva subiectiv, cu alte cuvinte că s-ar afla în subiect. Se

va vedea că acest mod de a pune problema este imposibil și că ambele răspunsuri — timpul este obiectiv și timpul este subiectiv — își capătă, într-un anumit mod, îndreptățirea pornind de la conceptul originar de temporalitate. Tocmai aceasta vom încerca să determinăm mai precis pornind de la conceptul de timp, așa cum este el înțeles în mod comun. [362]

b) Înțelegerea comună a timpului și regresul către timpul originar

În urma interpretării conceptului aristotelic de timp, a rezultat că Aristotel caracterizează în primă instanță timpul ca o *succesiune de acum-uri*, cu observația că „acum"-urile nu sunt niște părți din care s-ar asambla întregul timpului. Chiar felul în care am tradus definiția aristotelică a timpului — or, asta înseamnă felul în care am interpretat-o — ar trebui să arate că Aristotel, atunci când definește timpul în legătură cu „anteriorul" și „ulteriorul", determină timpul tot pe baza timpului, și anume ca ceva numărat în cazul mișcării. Totodată am subliniat că definiția aristotelică a timpului nu conține în sine o tautologie, ci că Aristotel vorbește constrâns fiind de lucrurile însele. Definiția aristotelică a timpului nu este defel o definiție în sensul școlăresc al termenului. Ea caracterizează timpul circumscriind modul prin care devine *accesibil* ceea ce noi numim timp. Ea este o *definiție de acces*, respectiv o *caracterizare a accesului*. Felul acelui ceva ce este de definit este determinat de felul și modul singurului acces posibil către acel ceva: perceperea prin numărare a mișcării ca mișcare este totodată perceperea a ceea ce este numărat ca timp.

Ceea ce Aristotel prezintă drept timp *corespunde înțelegerii comune, preștiințifice, a timpului*. Conform conținutului său fenomenologic propriu, timpul înțeles în

mod comun trimite către un timp originar, către *temporalitate*. Or, asta înseamnă: definiția aristotelică a timpului este doar *punctul de plecare* al interpretării timpului. Determinațiile caracteristice ale timpului înțeles în mod comun trebuie, la rândul lor, să fie înțelese pornind de la timpul originar. Dacă ne asumăm această sarcină, atunci înseamnă că trebuie să lămurim în ce măsură *„acum"-ul ca „acum"* are *caracter de trecere*; în ce măsură timpul înțeles ca *„acum", „apoi", „adineauri" împrejmuiește și ține ființarea* și, fiind o atare ținere împrejmuitoare a ființă-
[363] rii simplu-prezente, el este mai obiectiv și mai prezent decât orice altceva (intratemporalitate); în ce măsură timpul este *în mod esențial ceva numărat* și în ce măsură lui îi este proprie trăsătura de a fi *mereu dezvăluit*.

Înțelegerea comună a timpului își face simțită prezența în primă instanță și în mod explicit în cazul folosirii ceasului, oricare ar fi gradul lui de precizie. Am văzut cum anume a trebuit să ne convingem, în legătură cu folosirea ceasului, că în cursul urmăririi prin numărare a unei mișcări timpul este întâlnit. Ce anume înseamnă mai precis acest lucru, cum este el posibil și ce anume rezultă de aici pentru conceptul de timp a rămas nesupus întrebării. Această problemă nu este pusă nici de Aristotel și nici de interpretarea ulterioară a timpului. Ce înseamnă: a folosi ceasul? Am lămurit interpretarea aristotelică a timpului din perspectiva folosirii ceasului fără să interpretăm mai exact însăși folosirea ceasului. La rândul său, Aristotel nu interpretează folosirea ceasului și nici măcar nu pomenește de ea vreodată, dar el presupune acest fel natural de a accede la timp prin ceas. Înțelegerea comună a timpului concepe numai timpul care se manifestă prin numărare ca pe o succesiune de „acum"-uri. Din această înțelegere a timpului se desprinde un concept al timpului ca succesiune de „acum"-uri, pe care am determinat-o mai exact ca pe o serie orientată într-un singur sens, ireversibilă, de termeni succesivi. Să reținem acest punct de ple-

care — raportarea la timp în cursul folosirii ceasului — și să pătrundem, printr-o interpretare mai precisă a atitudinii față de timp și printr-o interpretare a timpului experimentat în acest mod, spre acel ceva care face posibil acest timp.

α) Felul de a fi al folosirii ceasului. „Acum", „apoi" și „adineauri" ca autoexplicitări ale atitudinii de prezentizare, așteptare și păstrare

Ce înseamnă să afli timpul privind ceasul? Ce înseamnă „să te uiți la ceas"? În folosirea ceasului, în citirea timpului pe ceas, noi ne uităm, ce-i drept, la ceas, dar nu el este de fapt obiectul spre care ne îndreptăm atenția. Nu ne îndeletnicim cu ceasul ca atare, și anume cu acest ustensil menit întrebuințării, pentru a-l deosebi de pildă de [364]
o monedă. De asemenea, ceasul nu este pentru noi obiect, așa cum este el pentru un ceasornicar. Ceasornicarul nu folosește ceasul ca pe acel ustensil care de fapt este. În cazul folosirii ceasului, noi percepem ce-i drept ceasul, dar în așa fel și numai în așa fel încât, prin intermediul lui, ajungem la ceva ce ceasul însuși nu este, ci pe care ceasul îl arată: timpul. Dar și aici trebuie să fim precauți, deoarece vrem să înțelegem *folosirea ceasului în felul ei originar de a fi*. Când citesc timpul în cursul folosirii ceasului, eu *nu* sunt îndreptat *către timp ca spre obiectul propriu-zis* al vederii. Nici ceasul și nici timpul nu sunt tema pe care o iau în considerare. De pildă, când mă uit acum la ceas, eu mă întreb cât timp mi-a mai rămas până la sfârșitul prelegerii. Totuși, nu caut timpul ca atare pentru a mă îndeletnici cu el, ci, dimpotrivă, mă îndeletnicesc acum cu o prezentare fenomenologică. Ceea ce mă interesează este să duc la capăt această prezentare. Atunci când stabilesc timpul, caut să aflu cât e ceasul, adică cât timp mai rămâne până la ora 9, ca să termin o treabă sau alta. Stabilind timpul, caut să aflu cât este timpul *până*

atunci sau atunci, astfel încât să văd că mai am timp, și anume atâta timp *ca să* fac cutare sau cutare lucru. Mă adresez ceasului cu intenția de a afla cât timp mai am *ca să* fac asta sau asta. Timpul pe care caut să-l determin este mereu „un timp ca să…", timp *pentru a* face cutare sau cutare lucru, timp de care am nevoie *ca să* săvârșesc cutare sau cutare lucru, răgazul pe care mi-l las *pentru a* înfăptui asta sau asta, timp pe care trebuie să mi-l iau *pentru a* face asta sau asta. „A te uita la ceas" își are temeiul *în* și provine *din* „a-ți *lua* timp". Ca să pot să-mi *iau* timp, trebuie să-l am de undeva. Într-un anume sens, noi avem întotdeauna timp. Faptul că, cel mai adesea și de obicei, noi nu avem timp este doar un mod privativ al *faptului originar de a avea timp*. Citirea timpului prin folosirea ceasului este fundată în faptul de a-ți lua timp sau, cum obișnuim să mai spunem, este fundată în „luarea în calcul a timpului". Aici, „calculul" nu trebuie înțeles în sen-
[365] sul unei numărări, ci ca pe faptul de „a ține seama de timp", de „a se orienta după timp", de „a ține socoteala lui". A lua în calcul timpul prin măsurarea lui rezultă din modificarea raportării primordiale la timp, înțeleasă ca *a se orienta după timp*. Pe baza acestei raportări originare la timp se ajunge la măsurarea timpului, se ajunge la inventarea ceasului, astfel încât luarea în calcul a timpului să fie mai economică prin raport cu timpul. Înainte de a măsura timpul uitându-ne la ceas, noi am luat deja în calcul timpul. Dacă ținem seama că, în folosirea ceasului, în cursul privirii la ceas, rezidă deja o luare în calcul a timpului, aceasta înseamnă că timpul ne este deja dat înaintea folosirii ceasului, ne este într-un fel dezvăluit și că, tocmai de aceea, noi putem cu ajutorul ceasului să facem explicit recurs la timp. Prin poziția acelor ceasului se indică doar „cât anume"-le. Dar „cât anume"-le și „atât"-ul timpului presupun în mod originar timpul ca acel ceva de care eu țin seama, ca timp pentru a… Timpul, care ne este *dat* deja dintotdeauna, are, în

măsura în care ne *luăm* timp și ținem socoteala lui, caracterul lui *„timp pentru a ...“*.

Atunci când, fără a mai reflecta, ne uităm la ceas în cursul vieții cotidiene, noi spunem mereu — explicit sau nu — „acum“. Dar acest „acum“ nu este un „acum“ gol și pur, ci el are caracterul lui *„acum e timpul să...“*, „acum e încă timpul să...“, „acum încă mai avem timp până la ...“. Atunci când ne uităm la ceas și spunem „acum“, noi nu suntem orientați către „acum“-ul ca atare, ci către acel ceva *pentru care* și *în vederea căruia* mai este încă acum timp; noi suntem orientați către acel ceva care ne preocupă, care ne presează, către acel ceva care vrea să aibă timpul lui, către acel ceva pentru care noi vrem să avem timp. Atunci când spunem „acum“, nu suntem niciodată orientați către „acum“-ul înțeles ca ceva simplu-prezent. *Dasein*-ul spune „acum“ chiar și atunci când nu măsoară propriu-zis timpul, folosind ceasul. Când simțim de pildă că aici este răcoare, asta înseamnă că „acum este răcoare“. Atragem din nou atenția: când avem în gând un „acum“ și îl exprimăm, prin asta nu ne referim la cine știe ce ființare simplu-prezentă. A spune „acum“ are un alt [366]
caracter decât atunci când spun: „această fereastră“. În acest din urmă caz mă refer în mod tematic la această fereastră de acolo, la obiectul însuși. Prin urmare, dacă atunci când spunem „acum“ nu ne referim la o ființare simplu-prezentă oarecare — ne adresăm oare unei alte ființări, și anume celei care suntem noi înșine? Dar totuși, eu nu sunt „acum“-ul? Dar poate că sunt într-un anumit mod. Faptul de a spune „acum“ nu este o referire obiectualizantă la ceva, ci o enunțare a ceva. *Dasein*-ul, care există de fiecare dată în așa fel încât își ia timp, *se exprimă*. Luându-și timp, *Dasein*-ul se exprimă în așa fel încât *spune mereu timpul*. Atunci când spun „acum“ eu nu mă gândesc la „acum“-ul ca atare, ci în cursul spunerii „acum“-ului eu sunt deja cu mintea în altă parte. Eu *mă mișc în* înțelegerea „acum“-ului și de

fapt sunt în preajma acelui ceva *pentru care* timpul este și *în vederea căruia* eu determin timpul. Dar noi nu spunem doar „acum", ci și „*apoi*" și „*mai înainte*". Timpul este mereu aici, și anume în așa fel încât, în toate planurile, precauțiile, atitudinile și pregătirile noastre, noi spunem în mod tacit: „acum", „abia atunci", „mai înainte", „în sfârșit", „adineauri", „atunci" etc.

Acum se cere să determinăm mai exact *de unde anume luăm* acel ceva la care ne gândim atunci când spunem „acum", dar fără ca să-l preschimbăm în obiect. Când spun „apoi", asta înseamnă că, prin această vorbă, eu *sunt în așteptarea* unui anumit lucru care va veni de la sine, care se va întâmpla, sau eu sunt în așteptarea a ceva pe care eu mi-am propus să-l fac. Pot să spun „apoi" numai dacă sunt în așteptarea unui lucru oarecare, adică numai în măsura în care *Dasein*-ul, ca existent, se află în așteptare. Prin „apoi" se exprimă un asemenea fapt de a fi în așteptare, respectiv *așteptarea* (*expectativa*). Ea se exprimă în așa fel, încât nu se referă în mod anume la ea însăși, dar totuși se explicitează pe sine prin termenul de „apoi". Atunci când spun „adineauri", eu nu pot să înțeleg spunând așa ceva decât dacă *păstrez* ceva petrecut înainte. Nu este necesar să-mi amintesc explicit de acesta, ci doar să-l păstrez într-un anume mod ca pe ceva petrecut înainte. „Adineauri" este exprimarea de sine a *păstrării* a ceva petrecut înainte, a ceva care a fost. Un mod particular al păstrării este *uitarea*. Uitarea nu este un nimic, ci în ea se arată un fel cu totul specific al raportării la ceea ce s-a petrecut înainte; un mod prin care mă închid față de ceea ce s-a petrecut, un mod prin care ceea ce a fost îmi este învăluit. În fine: de câte ori spun „acum", eu mă raportez la ceva simplu-prezent, mai precis la ceva care este de față și care ține de prezentul meu. Această atitudine față de ceea ce este de față — în sensul că eu am aici acel ceva care este de față și care se exprimă prin „acum" — poartă numele de *prezentizare* a ceva.

[367]

Aceste trei determinații menționate de Aristotel — *acum-ul* și modulațiile lui (*adineauri* înțeles ca „acum-nu-mai" și *apoi* înțeles ca „acum-nu-încă") — sunt *autoexplicitarea acelor atitudini* pe care noi le caracterizăm ca *așteptare, păstrare și prezentizare.* În măsura în care fiecare „apoi" are înțelesul de „acum-nu-încă", iar orice „adineauri" are sensul de „acum-nu-mai", în fiecare așteptare și păstrare rezidă o prezentizare. Acel ceva, în așteptarea căruia sunt, îl văd mereu intrând într-un prezent. Tot așa, acel ceva pe care îl păstrez, îl păstrez pentru un prezent, astfel încât orice așteptare și păstrare sunt prezentificatoare. În acest fel se arată *corelația internă* nu numai a timpului exprimat, ci și a acelor *atitudini* prin care timpul se exprimă. Dacă prin intermediul acestor determinații — acum, adineauri și apoi — se exprimă timpul și dacă aceste determinații exprimă o așteptare, o păstrare și o prezentizare, atunci vedem prea bine că ceea ce am obținut aici este: *timpul într-un sens mai originar.* Avem a ne întreba, așadar, cum anume acel ceva, care se află în unitatea alcătuită de așteptare, păstrare și prezentizare, poate fi pe drept considerat ca fiind timpul originar. Acest lucru se va întâmpla mai ales atunci când toate momentele esențiale care sunt atribuite „acum"-ului — caracterul de ținere împrejmuitoare, momentul facerii cu putință a intratemporalității, caracterul de trecere și cel de a fi numărat, respectiv caracterul de a fi dezvăluit al timpului — vor putea fi înțelese în posibilitatea și necesitatea lor pornind de la acele fe- [368]
nomene mai originare, a căror unitate este, așa cum vom vedea, temporalitatea. La rândul ei, temporalitatea oferă orizontul necesar înțelegerii ființei în genere.

Timpul, așa cum este el înfățișat de Aristotel și așa cum este știut de conștiința obișnuită, este o succesiune de „acum"-uri care se întinde de la „acum-nu-încă" către „acum-nu-mai", o succesiune de „acum"-uri care nu este

una oarecare, ci care are în sine o direcție ce vine din viitor și merge spre trecut. Obișnuim să spunem că timpul trece. Conform acestei succesiuni ce vine din viitor și merge spre trecut, succesiunea „acum"-urilor are un singur sens, nu este reversibilă. Spunem că această succesiune de „acum"-uri este infinită. „Timpul este infinit" este o propoziție universal valabilă.

Înțelegerea comună a timpului este prezentă în mod explicit mai întâi în cursul folosirii ceasului, în cursul măsurării timpului. Dar noi măsurăm timpul deoarece avem nevoie de el, deoarece ne luăm timp, respectiv ne lăsăm timp, iar felul în care avem nevoie de timp îl reglăm și îl asigurăm explicit printr-o anumită măsurare a timpului. Când ne uităm la ceas, noi dăm dinainte timpul ceasului, de vreme ce timpul însuși nu se află în ceas. Uitându-ne la ceas, spunem „acum". În felul acesta, am exprimat timpul pe care apoi doar îl determinăm numeric cu ajutorul ceasului. Acest fapt de a spune „acum" și faptul de a exprima un „apoi" și un „adineauri" trebuie să aibă o anumită origine. De unde îl scoatem pe „acum" atunci când spunem „acum"? Evident, nu avem în gând un obiect, o ființare simplu-prezentă, ci prin „acum" se exprimă ceea ce numim prezentizare a ceva, prezentul. Prin „adineauri" se exprimă o păstrare, iar prin „apoi" se exprimă o așteptare. În măsura în care fiecare „adineauri" este un „acum-nu-mai" și fiecare „apoi" este „acum-nu-încă", de aceea în exprimarea unui „apoi", ce își are originea într-o așteptare, rezidă deja dintotdeauna o prezentizare, o înțelegere implicită a lui „acum". Fiecare din aceste determinații — acum, apoi, adineauri — sunt spuse pornind de la *unitatea* dintre prezentizare — așteptare — păstrare, respectiv uitare. Acel ceva, în așteptarea căruia sunt și care, în consecință, îmi este foarte aproape, îl am în vedere prin cuvântul *„imediat"*. Acel ceva, care este foarte aproape și pe care încă îl mai păstrez (sau tocmai îl uit), îl avem în vedere prin cuvântul *„tocmai"*.

[369]

„Tocmai"-ul împreună cu modificările lui stă în *orizontul „anteriorului"*, care este propriu păstrării şi uitării. „Imediatul" şi „apoi"-ul stau în *orizontul „ulteriorului"*, care este propriu aşteptării. Toate „acum"-urile stau în *orizontul lui „azi"*, care este orizontul prezentizării. Timpul la care ne referim prin termenii de „acum", „apoi" şi „adineauri" este timpul pe care *Dasein*-ul, care îşi ia timp, îl ia în calcul. Dar de unde îşi ia el timpul pe care îl ia în calcul şi pe care îl exprimă prin „acum", „apoi" şi „adineauri" ? Răspunsul la această întrebare îl amânăm. Însă încă de pe acum este limpede că acest răspuns constă tocmai în clarificarea originii lui „acum", „apoi" (acum-nu-mai) şi „adineauri" (acum-nu-încă), adică în clarificarea timpului pe care îl înţelegem, pornind de la timpul originar, ca şir de „acum"-uri (succesive).

β) Momentele structurale ale timpului exprimat: semnificativitatea, databilitatea, întinderea, caracterul public

Întrebarea pe care ne-o punem în continuare este: cum trebuie să determinăm mai precis prezentizarea, aşteptarea şi păstrarea care se exprimă prin „acum", „apoi" şi „adineauri" ? Vom putea face acest lucru numai atunci când vom fi siguri că avem în câmpul privirii structura completă a succesiunii de „acum"-uri — succesiune ce apare deja în interpretarea aristotelică a timpului. Totuşi, nici Aristotel şi nici întreaga tradiţie ulterioară nu au reuşit să privească structura completă a acestei succesiuni. Se cere în primă instanţă să caracterizăm mai precis structura timpului exprimat: „acum", „apoi" şi „adineauri".

Am surprins deja un moment esenţial al timpului — al timpului pe care îl citim pe ceas şi astfel, în genere, al timpului pe care ni-l acordăm sau ni-l luăm pentru ceva —, dar nu am privit acest moment ca o structură a „acum"-ului. Fiecare timp pe care îl citim pe ceas este timp pentru a..., „timp pentru a face cutare sau cutare lucru", adică

[370] timp *potrivit* sau *nepotrivit*. Timpul pe care îl aflăm privind ceasul este mereu timpul care are drept opus timpul nepotrivit, ca de pildă atunci când spunem că cine va a venit la timp, respectiv a venit când nu trebuia (la timpul nepotrivit). Acest caracter specific al timpului l-am întâlnit deja în alt context, și anume atunci când am caracterizat conceptul de lume și am văzut că prin el este gândit un întreg de relații al căror caracter este „pentru a"-ul. Am caracterizat acest întreg de relații ale lui „pentru a", „în vederea", „pentru aceasta anume", „la aceasta anume", drept semnificativitate. Timpul înțeles ca timp potrivit și nepotrivit are *caracterul de semnificativitate*, adică caracterul ce caracterizează lumea ca lume în genere. De aceea desemnăm timpul pe care îl luăm în calcul și pe care ni-l lăsăm ca *timp de ordinul lumii*. Dar asta nu înseamnă că timpul pe care îl aflăm privind ceasul este ceva simplu-prezent, precum lucrurile intramundane. Știm deja că lumea nu este ceva simplu-prezent, nu este natură, ci acel ceva care, abia el, face cu putință starea de des-coperire a naturii. De aceea, nici nu este nimerit să definim acest timp, așa cum se întâmplă adesea, ca timp de ordinul naturii sau timp natural. Nu există timp de ordinul naturii, în măsura în care orice timp ține în mod esențial de *Dasein*. În schimb, există un timp de ordinul lumii. Din acest motiv, numim timpul „timp de ordinul lumii", deoarece el are caracterul *semnificativității*, caracter ce a fost trecut cu vederea în definiția aristotelică a timpului și, în genere, în concepția tradițională cu privire la timp.

Alături de semnificativitate, un alt caracter al timpului este *databilitatea*. Fiecare „acum" este exprimat într-o prezentizare a ceva în unitate cu așteptarea și păstrarea. Când spun „acum", eu spun întotdeauna implicit *„acum, când cutare sau cutare lucru"*. Când spun „apoi" eu mă gândesc mereu la *„apoi, când"* Când spun „adineauri" mă gândesc la *„adineauri, când"*. Fiecărui „acum" îi este

propriu un „când": acum, când cutare sau cutare lucru. Această structură referențială a lui „acum" înțeles ca „acum, când", a lui „adineauri" înțeles ca „adineauri, când" și a lui „apoi" înțeles ca „apoi, când" o desemnăm ca fiind databilitatea. Fiecare „acum" este datat ca „acum, când cutare sau cutare lucru se întâmplă, se petrece sau are loc". Chiar și atunci când nu pot să determin exact [371]
și cu precizie „când"-ul unui „adineauri, când", chiar și atunci „adineauri" are această relație. Numai întrucât relația proprie datării ține în mod esențial de „adineauri", „acum" și „apoi", numai de aceea data poate fi nedeterminată, neclară și nesigură. Nu este obligatoriu ca data însăși să fie una calendaristică în sens restrâns. Data calendaristică nu este decât un mod particular al datării din viața cotidiană. Imprecizia datei nu presupune o greșeală în cadrul datării înțelese ca structură esențială a lui „acum", „adineauri" și „apoi". Această structură trebuie să îi fie proprie, pentru ca data să poată fi nedeterminată ca dată. De pildă, noi obișnuim să spunem: „atunci, când francezii erau în Germania", și vorbim despre „perioada franceză". Datarea poate fi nedeterminată din punct de vedere calendaristic, totuși ea este determinată printr-o anume întâmplare istorică sau printr-un alt eveniment. Oricât de bine, de sigur și de precis poate fi datat un „acum, când...", un „adineauri, când..." și un „apoi, când...", momentul structural al databilității este propriu constituției esențiale a lui „acum", „adineauri" și „apoi". Potrivit esenței lor, „acum, când...", „adineauri, când..." și „apoi, când..." se raportează la o ființare care dă data oricărui lucru ce poate fi datat. Timpul, care este înțeles în mod comun ca succesiune de „acum"-uri, trebuie să fie conceput ca fiind această relație a datării. Această relație nu trebuie să fie trecută cu vederea sau omisă. Concepția comună despre timp, potrivit căreia timpul este succesiune de „acum"-uri, nu știe de momentul databilității precalendaristice, cum nu știe nici de semnificativi-

tatea timpului. Pentru această concepție, „acum" urile plutesc liber, fără relație, lipite unul de altul și urmând unul altuia. Spre deosebire de această concepție, trebuie să vedem că fiecare „acum", fiecare „adineauri" și fiecare „apoi" pot fi datate potrivit structurii lor, adică ele sunt dintotdeauna în relație cu ceva și, atunci când le exprimăm, ele sunt datate mai mult sau mai puțin precis pornind de la ceva. Trecerea cu vederea, în cadrul teoriilor tradiționale despre timp, a acestei relații esențiale a datării lui „acum", a lui „acum-nu-mai" și a lui „acum-nu-încă", este încă o dovadă a faptului că distanța dintre
[372] concept și ceea ce este de la sine înțeles este considerabilă. Căci ce poate fi mai de la sine înțeles decât faptul că noi, atunci când spunem „acum", ne gândim la un „acum, când se întâmplă cutare sau cutare lucru" ? Cauza pentru care structuri atât de elementare ale timpului, precum semnificativitatea și databilitatea, au putut rămâne ascunse concepției tradiționale despre timp, așadar cauza pentru care ea le-a trecut cu vederea și trebuia să le treacă cu vederea — această cauză o vom afla examinând structura temporalității.

Așteptând, *Dasein*-ul spune „apoi", prezentizând, el spune „acum", în fine, păstrând, el spune „adineauri". Fiecare „apoi", ca un „nu-încă", este exprimat în cadrul înțelegerii unui „acum", adică este exprimat în cadrul unei prezentizări. Atunci când, așteptând, exprimăm un „apoi", înțelegem de fiecare dată un *„până atunci"* pornind de la un „acum". În fiecare „apoi" este înțeles implicit un „de acum până atunci". Întinderea (*Erstreckung*) „acum"-ului până la „apoi" este articulată prin „apoi". Relația „de acum până atunci" nu ia naștere ulterior între un „acum" și un „apoi", ci ea rezidă deja în prezentizarea așteptândă care se exprimă în „apoi". Ea rezidă atât în „acum" cât și în „nu-încă" și „apoi", acestea din urmă aflându-se în relație cu un „acum". Când spun „apoi" pornind de la un „acum", eu am dintotdeauna în gând un anu-

mit *interval* până atunci. În acest „interval" rezidă acel ceva pe care îl numim *durata*, *„în timp ce"*-ul, adică *faptul de a dura* al timpului. Și acestei determinații, în calitatea ei de caracter temporal, îi este proprie structura databilității: interval, adică „timpul în care se întâmplă cutare sau cutare lucru". Acest interval poate fi la rândul lui determinat și împărțit într-un mod mai precis în anumite secvențe „de atunci până atunci", care articulează intervalul, „între timp"-ul. Faptul că timpul durează ni se dezvăluie în mod expres prin aceea că articulăm intervalul sau „în timp ce"-ul. Cu alte cuvinte, ni se dezvăluie faptul că acel ceva la care ne referim prin „de acum până atunci", adică timpul, se întinde. Ceea ce este articulat astfel prin aceste caractere de „interval", „în timp ce" și „până atunci", îl desemnăm ca fiind *întinderea* (*Gespanntheit*) timpului. Prin interval și prin „în timp ce" avem în vedere o bucată (*Spanne*) de timp. Este vorba de acel moment pe care Aristotel îl atribuia în mod justificat „acum"-ului atunci când spunea că are un anu- [373]
mit caracter de trecere. Timpul este în el însuși întins. Fiecare „acum", „apoi" și „adineauri" nu doar primesc o dată, ci au în sine atributul întinderii: „acum, în timpul prelegerii", „acum, în timpul pauzei". Nici un „acum" și nici un moment al timpului nu poate fi punctualizat. Fiecare moment al timpului are în sine o întindere, iar dimensiunea acestei întinderi este variabilă. Ea variază, printre altele, odată cu acel ceva pe care îl datează „acum"-ul.

Dar semnificativitatea, databilitatea și întinderea nu epuizează întreaga structură a lui „acum", „apoi" și „adineauri". Numim ultimul caracter al timpului, în sensul de timp calculat și exprimat, *caracterul public* al timpului. „Acum"-ul este exprimat, indiferent dacă exprimarea lui se face cu glas tare sau nu. Atunci când spunem „acum", vrem să spunem „acum, când se întâmplă cutare sau cutare lucru". „Acum"-ul datat are o anumită întindere. Dând expresie „acum"-ului datat și întins în cadrul

faptului-de-a-fi-unul-laolaltă-cu-altul, fiecare om îl înțelege pe celălalt. Dacă fiecare din noi spune „acum", toți înțelegem acest „acum", deși poate că fiecare din noi datează acest „acum" referindu-se la un alt lucru sau la o altă întâmplare: „acum, când profesorul vorbește", „acum, când domnii scriu" sau „acum, de dimineață", „acum, spre sfârșitul semestrului". Pentru a înțelege „acum"-ul ca atare, nu este deloc nevoie ca felul în care noi datăm „acum"-ul exprimat să coincidă. Prin faptul-de-a-fi-unul-laolaltă-cu-altul, „acum"-ul exprimat este înțeles de fiecare dintre noi. Deși fiecare dă întotdeauna expresie „acum"-ului său, totuși „acum"-ul este pentru toți. Faptul că „acum"-ul este accesibil tuturor, chiar dacă datările se deosebesc, caracterizează timpul ca fiind public. „Acum"-ul este accesibil tuturor și de aceea nu aparține nimănui. În virtutea acestui caracter, timpului i se atribuie o obiectivitate de un fel aparte. „Acum"-ul nu-i al meu și nici al altuia, ci el este, într-un fel sau altul, de față. Timpul este dat, este simplu-prezent, deși nu putem spune cum și unde este
[374] timpul.

Pe cât de nemijlocit este modul în care ne luăm mereu timp, pe atât de nemijlocit îl pierdem. Ne acordăm timp pentru ceva, dar în așa fel, încât timpul nu este totuși aici de față. Atunci când pierdem timpul, noi suntem de fapt cei care renunțăm la el. Totuși, pierderea de timp este o formă specifică de a ne acorda timp, dar în așa fel încât nu ne pasă de el, cu alte cuvinte este modul în care avem timpul lăsându-ne în voia uitării zilnice.

Am înfățișat o serie de caractere ale *acelui* timp pe care Aristotel l-a avut în vedere atunci când a determinat timpul ca fiind ceea ce este numărat. Timpul pe care ni-l luăm și pe care îl exprimăm prin „acum", „apoi" și „adineauri" are drept momente structurale semnificativitatea, databilitatea, întinderea și caracterul public. Timpul pe care îl luăm în calcul (termenul de „calcul" este luat aici într-un sens mai larg) poate fi datat, este întins, public și

are caracterul de semnificativitate, adică este de ordinul lumii înseși. Dar în ce măsură aparțin în mod esențial timpului aceste momente structurale? În ce măsură sunt posibile înseși aceste structuri?

γ) Timpul exprimat își are originea în temporalitatea existențială. Caracterul ecstatic și de orizont al temporalității

Abia atunci când vom cuprinde cu privirea structura completă a succesiunii „acum"-urilor din perspectiva caracterelor descrise anterior, vom putea să ne întrebăm în mod concret: de unde provine timpul pe care îl cunoaștem *în primă instanță* și care este *singurul* pe care îl cunoaștem? Oare aceste momente structurale ale timpului și astfel și timpul însuși, așa cum se exprimă el, pot fi înțelese pornind de la acel ceva *care* se exprimă odată cu „acum", „apoi" și „adineauri", cu alte cuvinte pornind de la prezentizare, așteptare și păstrare? Atunci când ne aflăm în așteptarea unui eveniment oarecare, noi, în *Dasein*-ul nostru, ne raportăm întotdeauna într-un anumit mod la putința noastră cea mai proprie de a fi. Chiar dacă acel ceva în așteptarea căruia ne aflăm este un eveniment oarecare, un proces, în cadrul așteptării procesului însuși, *Dasein*-ul nostru este deopotrivă așteptat. *Dasein*-ul se înțelege pe sine pornind de la putința sa cea mai proprie de a fi, în așteptarea căreia el se află. În măsura în care *Dasein*-ul se raportează la putința sa cea mai proprie de a fi, *el este înaintea lui însuși*. Când sunt în așteptarea unei [375]
posibilități, eu pornesc de la această posibilitate și mă îndrept către acel ceva care sunt eu însumi. *Dasein*-ul, în așteptarea putinței lui de a fi, *vine către sine*. Prin această venire către sine în cursul așteptării unei posibilități, *Dasein*-ul este *orientat către viitor* într-un sens originar. Această venire către sine, ce rezidă în existența *Dasein*-ului, dinspre posibilitatea lui cea mai proprie (orice așteptare fiind un mod determinat al acesteia), este *conceptul*

primordial de viitor. Acest concept existențial de viitor este presupoziția conceptului comun de viitor în sensul de „acum-nu-încă".

Păstrând ceva sau uitând ceva, *Dasein*-ul se raportează întotdeauna într-un fel sau altul la ceea ce el însuși a fost. Fiind de fiecare dată factic, *Dasein*-ul este în așa fel încât el *a fost de fiecare dată deja* (*je schon gewesen ist*) acea ființare care este. În măsura în care ne raportăm la o ființare ca la una care a trecut, noi o păstrăm în minte sau o uităm într-un fel sau altul. Păstrând în minte și uitând, *Dasein*-ul este el însuși deopotrivă păstrat. El se păstrează deopotrivă pe sine în *ceea ce el a fost deja*. Acel ceva care *Dasein*-ul a fost de fiecare dată deja, *trecutul său esențial* (*Gewesenheit*), ține deopotrivă de viitorul lui. Acest trecut esențial nu vrea să spună, în mod primordial, că *Dasein*-ul nu mai este din punct de vedere factic; dimpotrivă, *Dasein*-ul tocmai factic *este* ceea ce *era*. Ceea ce *suntem* ca ceea ce am fost nu e ceva trecut în sensul că am putea să ne lepădăm de trecutul nostru așa cum ne lepădăm de o haină veche. *Dasein*-ul poate să se sustragă trecutului său tot atât de puțin pe cât poate să scape de propria moarte. În orice sens și în orice caz, tot ceea ce am fost este o determinație esențială a existenței noastre. Chiar și atunci când reușesc, prin felurite metode și felurite procedee, să mă țin departe de trecutul meu, uitarea, refularea și reprimarea sunt moduri prin care eu sunt propriul meu trecut esențial. *Dasein*-ul, în măsura în care este, trebuie să fi fost. El poate să *fi* fost doar atâta vreme cât există. Abia când *Dasein*-ul nu mai
[376] este, abia atunci el încetează de a mai fi fost. El *este* ceea ce a fost doar atâta vreme cât este. Asta înseamnă: trecutul esențial ține de existența *Dasein*-ului. Ținând seama de momentul viitorului pe care l-am caracterizat anterior, putem spune: în măsura în care *Dasein*-ul se raportează de fiecare dată, mai mult sau mai puțin explicit, la

o anumită putință proprie de a fi, cu alte cuvinte în măsura în care *Dasein*-ul vine către sine pornind de la o posibilitate a lui însuși, el *vine înapoi* mereu la ceea ce a fost. Trecutul esențial, așadar înțeles în sens existențial, aparține într-o măsură deopotrivă de originară viitorului înțeles în sens originar (existențial). Trecutul esențial, împreună cu viitorul și prezentul, face cu putință existența.

Prezentul luat în sens existențial nu este totuna cu prezența (*Anwesenheit*), respectiv cu simpla-prezență. În măsura în care *Dasein*-ul există, el se ține de fiecare dată în preajma ființării simplu-prezente. El are, în prezentul său, această ființare. Doar prezentizând *Dasein*-ul este orientat, în sens strict, către viitor și trecut. Așteptând o posibilitate, *Dasein*-ul este mereu în așa fel încât se raportează sub forma prezentizării la o ființare simplu-prezentă și o ține pe aceasta, în calitatea ei de ființare prezentă, în prezentul lui. Așa se face că, cel mai adesea, ne pierdem în acest prezent, iar lucrurile arată ca și cum viitorul și trecutul (mai bine spus trecutul esențial) ar fi estompate, ca și cum *Dasein*-ul ar sări în fiecare moment în prezent. Această aparență își are temeiurile ei, temeiuri pe care trebuie să le lămurim la rândul lor; totuși, în contextul discuției noastre, nu vom face acest lucru. Aici, important este doar să se vadă că noi vorbim de viitor, trecut esențial și prezent într-un sens mai originar (existențial) și că dăm celor trei determinații o semnificație care *premerge conceptului comun de timp*. Unitatea originară a viitorului, trecutului esențial și prezentului — pe care le-am caracterizat anterior — este fenomenul timpului originar, fenomen pe care îl numim *temporalitate*. Temporalitatea *se temporalizează* în unitatea viitorului, trecutului esențial și prezentului. Ceea ce desemnăm prin aceste cuvinte trebuie deosebit de „apoi", „adineauri" și „acum". Aceste ultime determinații ale timpului sunt ceea ce sunt numai în măsura în care ele își au originea în temporalitate,

[377] atunci când aceasta din urmă se exprimă. Odată cu „acum", „apoi" și „adineauri" se exprimă așteptarea, viitorul, păstrarea, trecutul esențial, și prezentizarea, prezentul. Exprimându-se, temporalitatea temporalizează timpul — singurul timp pe care îl cunoaște înțelegerea comună a timpului.

Trăsătura esențială a viitorului constă în *venirea către sine*, trăsătura esențială a trecutului esențial constă în *venirea înapoi*, iar trăsătura esențială a prezentului constă în faptul de *a se ține în preajma*, adică în faptul-de-a-fi-în-preajma. Aceste caractere de *către*, *înapoi la* și *în preajma a* dezvăluie constituția fundamentală a temporalității. În măsura în care temporalitatea este determinată prin „către", „înapoi la" și „în preajma a", ea este *în afara ei înseși*. Timpul, ca viitor, trecut esențial și prezent, este în sine „răpit". Ca ființare orientată spre viitor, *Dasein*-ul *este răpit către* propria lui putință de a fi, ca ființare trecută, el *este răpit către* trecutul lui esențial, iar ca ființare ce prezentizează, el *este răpit* către o altă ființare. Temporalitatea, ca unitate a viitorului, trecutului esențial și prezentului, nu răpește *Dasein*-ul din când în când și doar ocazional, ci ea însăși, în calitate de *temporalitate*, este *faptul originar de-a-fi-în-afara-lui-însuși*, adică ἐκστατικόν. Acest caracter de răpire îl desemnăm terminologic drept *caracter ecstatic* al timpului. Timpul nu este răpit întâmplător și ulterior, ci viitorul, ca „venire către", este în sine răpit, adică ecstatic. Același lucru este valabil pentru trecutul esențial și pentru prezent. Din acest motiv numim viitorul, trecutul esențial și prezentul cele trei *ecstaze* ale temporalității, care își aparțin una alteia într-un mod deopotrivă de originar.

Acest caracter ecstatic al timpului se cere a fi cercetat mai îndeaproape. Acest context problematic poate fi înțeles prin reprezentarea concretă a unor fenomene oarecare, dar numai dacă avem un fir conducător în această privință. Termenul „ecstatic" nu are nimic de-a face cu

stările extatice sau cu altceva de acelaşi fel. Termenul grecesc obişnuit de ἐκστατικόν înseamnă „a ieşi din sine". El se află în corelaţie cu termenul de „existenţă". Noi interpretăm existenţa cu ajutorul acestui caracter ecstatic: existenţa, privită din punct de vedere ontologic, este unitatea originară a faptului-de-a-fi-în-afara-lui-însuşi, înţeles ca venire către sine, venire înapoi la sine şi prezentizare. Temporalitatea determinată ecstatic este condiţia constituţiei de fiinţă a *Dasein*-ului. [378]

Timpul originar este în sine — şi aceasta e esenţa temporalizării — în afara lui însuşi. El este chiar acest „în afara lui însuşi", adică el nu este ceva care mai întâi ar fi simplu-prezent, precum un lucru, pentru ca abia apoi să fie în afara lui însuşi (astfel încât să se lase pe sine în urma sa), ci în sine însuşi timpul nu este nimic altceva decât simplul şi purul fapt de a fi în afara lui însuşi. În măsura în care acest caracter ecstatic este propriu temporalităţii, în esenţa fiecărei ecstaze, care nu se temporalizează decât în unitatea de temporalizare cu celelalte ecstaze, rezidă *o răpire către..., în direcţia a ceva* în sens formal. Fiecare răpire este în sine *deschisă*. Ecstazei îi este proprie o *deschidere* specifică, care este dată odată cu faptul-de-a-fi-în-afara-lui-însuşi. Acel ceva, întru care fiecare ecstază este în ea însăşi deschisă într-un anumit mod, îl desemnăm ca *orizont al ecstazei*. Orizontul este *largul deschis* întru care răpirea ca atare este în afara ei înseşi. *Răpirea deschide şi ţine deschis acest orizont*. Temporalitatea, ca unitate ecstatică a viitorului, trecutului esenţial şi prezentului, are un orizont determinat prin intermediul ecstazei. Temporalitatea, ca unitate originară a viitorului, trecutului esenţial şi prezentului, este în sine *ecstatică-de orizont*. „De orizont" înseamnă: caracterizat printr-un orizont dat odată cu ecstaza însăşi. Temporalitatea ecstatică-de orizont nu numai că face cu putinţă, din punct de vedere ontologic, constituţia de fiinţă a *Dasein*-ului, dar pe deasupra ea face cu putinţă temporalizarea acelui

timp care este singurul cunoscut de către înțelegerea comună a timpului și pe care noi îl desemnăm în genere ca fiind succesiunea ireversibilă a „acum"-urilor.

Nu vom stărui asupra corelației existente între fenomenul *intenționalității* și cel al temporalității ecstatice-de orizont. Intenționalitatea — faptul de a fi orientat către
[379] ceva și corelația, inerentă acestuia, dintre *intentio* și *intentum* —, care în fenomenologie este considerată de obicei ca fiind fenomenul originar ultim, își are condiția de posibilitate în temporalitate și în caracterul ei ecstatic-de orizont. *Dasein*-ul este intențional numai întrucât este determinat în esența lui de către temporalitate. Tot astfel, determinația esențială a *Dasein*-ului — aceea că, în el însuși, *transcende* — ține tot de caracterul ecstatic-de orizont. Vom vedea în continuare în ce măsură aceste două caractere, intenționalitatea și transcendența, se află în corelație cu temporalitatea. Tot atunci vom înțelege de ce ontologia, în măsura în care își ia drept temă ființa, este o știință transcendentală. Dar întrucât nu interpretăm temporalitatea pornind propriu-zis de la *Dasein*, va trebui mai întâi să ne familiarizăm mai îndeaproape cu acest fenomen.

δ) Momentele structurale ale timpului înțeles ca succesiune de „acum"-uri își are originea în temporalitatea ecstatică-de orizont. Felul de a fi al căderii ca temei al acoperirii timpului originar

Conceperea timpului ca o succesiune de „acum"-uri ignoră faptul că acest timp își are originea în timpul originar și trece cu vederea toate caracteristicile esențiale ce sunt proprii succesiunii de „acum"-uri ca atare. Pentru înțelegerea comună, timpul este în sine o succesiune de „acum"-uri plutind fără repere. El pur și simplu este aici, iar nouă nu ne rămâne decât să-l acceptăm ca pe ceva dat. După ce am caracterizat în linii mari temporalitatea, se

naște întrebarea dacă putem deriva din temporalitatea originară succesiunea de „acum"-uri — și anume din punctul explicit de vedere al structurilor ei esențiale: semnificativitate, databilitate, întindere și caracter public. Dacă timpul, înțeles ca succesiune de „acum"-uri, se temporalizează din temporalitatea originară, atunci *aceste structuri trebuie să poată fi înțelese din punct de vedere ontologic pornind de la constituția ecstatică-de orizont a temporalității.* Ba chiar mai mult, dacă temporalitatea în care timpul se temporalizează ca succesiune de „acum"-uri alcătuiește constituția de ființă a *Dasein*-ului și dacă *Da-* [380]
sein-ul factic nu cunoaște și nu experimentează în primă instanță decât timpul înțeles în mod comun, atunci trebuie să putem explica, pe temeiul temporalității *Dasein*-ului, și *de ce Dasein*-ul factic nu cunoaște în primă instanță decât timpul înțeles ca succesiune de „acum"-uri, și mai departe, *de ce* înțelegerea comună a timpului trece cu vederea (respectiv nu le înțelege în mod adecvat) momentele structurale esențiale: semnificativitatea, databilitatea, întinderea și caracterul public. Dacă este posibil — sau dacă chiar este necesar — să arătăm că acel ceva care este înțeles de obicei ca fiind timpul își are proveniența în ceea ce noi am caracterizat drept temporalitate, atunci prin aceasta își va căpăta justificarea și sintagma pe care noi o folosim pentru acel ceva din care își trage proveniența timpul comun, anume sintagma de „timp originar". Căci s-ar putea pune întrebarea: de ce desemnăm noi unitatea originară dintre viitor, trecut esențial și prezent tot cu ajutorul termenului de „timp"? Oare nu este acesta ceva cu totul diferit? La această întrebare trebuie să răspundem negativ de îndată ce observăm că „acum", „apoi" și „adineauri" nu sunt nimic altceva decât temporalitatea care se exprimă. Numai de aceea este „acum"-ul un caracter *temporal*, numai de aceea „apoi" și „adineauri" sunt *temporale*.

Întrebarea care se pune acum sună astfel: în ce măsură timpul înțeles în mod comun își are temeiul în tem-

poralitatea însăși — în ce măsură timpul în înțelesul lui comun își are proveniența în temporalitate, sau, mai precis, în ce măsură însăși temporalitatea temporalizează singurul timp de care bunul-simț are cunoștință? Potrivit esenței lui, fiecare „acum" este un „acum, când". Pe baza acestei relații proprie datării, fiecare „acum" este legat de o ființare anume pe seama căreia el este datat. Acest caracter de „acum, când se întâmplă cutare sau cutare lucru", adică această relație proprie databilității, este posibil numai deoarece „acum"-ul, ca determinație temporală, este ecstatic-deschis, adică provine din temporalitate. „Acum"-ul aparține unei anumite ecstaze, și anume prezentizării în sensul de prezentizare *a* ceva. În cadrul prezentizării ființării, prezentizarea, în sine, este ecstatic raportată la ceva. În măsura în care prezentizarea se exprimă ca fiind raportată ecstatic la ceva și în măsura în care, în cadrul acestei exprimări de sine, ea spune „acum"
[381] și are în vedere prin „acum" prezentul, de aceea acest „acum" ecstatic-de orizont, așadar „acum"-ul ecstatic în sine însuși, *se raportează la...*, adică fiecare „acum" este, în calitate de „acum", un „acum, când cutare sau cutare lucru are loc". Prezentizarea ființării lasă să vină în întâmpinare ceva de felul ființării, astfel încât, atunci când, exprimându-se, spune acum", acest „acum" trebuie să aibă caracterul prezentului tocmai pe baza caracterului ecstatic al prezentizării: „acum, când cutare sau cutare lucru are loc". În mod corespunzător, fiecare „adineauri" este un „adineauri, când..." și fiecare „apoi" este un „apoi, când..." în măsura în care eu spun „acum" și îl exprim pe acest „acum" în cursul unei prezentizări (și îl exprim ca această prezentizare), de aceea ființarea, pe baza prezentizării a ceva, ne vine în întâmpinare ca una pe seama căreia „acum"-ul exprimat este datat. Deoarece noi spunem de fiecare dată „acum"-ul în cursul unei prezentizări și pornind de la o prezentizare a ființării, de

aceea „acum" astfel spus are în mod structural atributul prezentizării. El are raportul databilității, cu mențiunea că datarea factică este din punct de vedere al conținutului de fiecare dată diferită. „Acum"-ul și oricare altă determinație temporală își obțin relația de datare din caracterul ecstatic al temporalității înseși. Faptul că „acum"-ul este de fiecare dată un „acum, când cutare sau cutare lucru are loc", că fiecare „adineauri" este un „adineauri, când" și fiecare „apoi" un „apoi, când" — acest fapt ne arată doar că timpul, ca temporalitate, ca prezentizare, păstrare și așteptare, lasă deja ființarea să ne vină în întâmpinare ca una des-coperită. Cu alte cuvinte, timpul înțeles în mod comun, așadar „acum"-ul, dacă este privit din perspectiva acestei relații de datare, este doar indicele temporalității originare.

Fiecare „acum" și fiecare determinație temporală este în sine *întinsă*, are o anumită expansiune (*Spannweite*) care variază și care nu se naște abia printr-o însumare a unor „acum"-uri izolate, înțelese ca niște puncte lipsite de dimensiune. „Acum"-ul nu capătă o expansiune și o cuprindere abia prin aceea că eu adun laolaltă mai multe „acum"-uri, ci invers, fiecare „acum" are deja în sine, în mod primordial, această întindere. Chiar dacă îl reduc pe „acum" la o milionime de secundă, el continuă să aibă o întindere deoarece, potrivit esenței lui, el o are deja; nici nu o dobândește printr-o însumare și nici nu o pierde printr-o micșorare. „Acum"-ul și fiecare determina- [382]
ție temporală are în sine o întindere. Această întindere, la rândul ei, își are temeiul în faptul că „acum"-ul nu este nimic altceva decât „exprimarea" temporalității originare în caracterul ei ecstatic. În fiecare „acum" care este spus este spusă deopotrivă și întinderea, deoarece odată cu „acum"-ul și cu celelalte determinații temporale se exprimă o prezentizare care se temporalizează în unitate ecstatică cu păstrarea și așteptarea. Caracterul ecstatic al temporalității conține deja în mod originar o întindere

care însoțește timpul exprimat. De vreme ce orice așteptare are caracterul „venirii către" și fiecare păstrare are caracterul „venirii înapoi la", — chiar și în cazul uitării —, când orice „venire către" este în sine o „venire înapoi la", de aceea temporalitatea, ca una ecstatică, este *în sine întinsă*. Temporalitatea, în calitatea ei de fapt primordial de-a-fi-în-afara-lui-însuși, este întinderea însăși. Întinderea nu rezultă abia prin aceea că alătur unul lângă altul momentele timpului, ci invers, caracterul de continuitate și întindere al timpului înțeles în mod comun își are originea în întinderea originară a temporalității ecstatice.

Prin faptul-de-a-fi-unul-laolaltă-cu-altul, „acum"-ul și fiecare determinație temporală exprimată este *accesibil public* înțelegerii fiecăruia. Chiar și acest caracter public al timpului își are temeiul în caracterul ecstatic-de orizont al temporalității. Deoarece temporalitatea este în sine faptul-de-a-fi-în-afara-lui-însuși, de aceea ea este ca atare în ea însăși deja deschisă, fiind deschisă pentru sine în direcțiile celor trei ecstaze. Din acest motiv, fiecare „acum" spus și exprimat este ca atare cunoscut în mod nemijlocit de către oricine. „Acum"-ul nu este un lucru oarecare pe care l-ar putea afla numai unul sau altul dintre oameni, el nu este ceva despre care un om ar avea știre iar altul nu, ci prin faptul-de-a-fi-unul-laolaltă-cu-altul al *Dasein*-ului însuși, adică în faptul comun de-a-fi-în-lume, sălășluiește deja unitatea temporalității înseși ca una care este deschisă pentru sine. [383]
[383]

Pe temeiul caracterului lui de semnificativitate, am numit timpul înțelegerii cotidiene *timp de ordinul lumii*. Am spus mai înainte că constituția fundamentală a *Dasein*-ului este faptul-de-a-fi-în-lume, și anume în așa fel încât *Dasein*-ul existent, în existența lui, are ca miză propria lui ființă, iar asta înseamnă totodată că are ca miză putința-lui-de-a-fi-în-lume. *Dasein*-ul are ca miză putința lui cea mai proprie de a fi, sau, cum mai spunem, *Dasein*-ul se întrebuințează în mod primordial și de fiecare

dată pentru sine însuși. Când *Dasein*-ul se exprimă pe sine ca prezentizare în „acum", ca așteptare în „apoi" și ca păstrare în „adineauri", — când în aceste determinații temporale *se* exprimă temporalitatea, atunci prin aceasta timpul exprimat este totodată acel ceva *pentru care Dasein*-ul se întrebuințează și în *vederea căruia* este el însuși. În exprimarea de sine a temporalității, timpul exprimat este înțeles prin prisma caracterului de „în vederea" și a caracterului de „pentru a". Timpul exprimat are *în sine caracter mundan*, — ceea ce poate fi dovedit și în alte contexte mai dificile, asupra cărora nu vom stărui aici. În măsura în care *Dasein*-ul se întrebuințează pentru sine și în măsura în care temporalitatea *Dasein*-ului se exprimă prin „acum", de aceea timpul exprimat este întotdeauna ceva pe care *Dasein*-ul îl are în vedere, adică timpul este mereu timp potrivit sau nepotrivit.

În urma lămuririi momentelor structurale de semnificativitate, databilitate, întindere și caracter public observăm că determinațiile fundamentale ale timpului înțeles în mod comun își au proveniența în unitatea ecstatică-de orizont a așteptării, păstrării și prezentizării, tot astfel cum observăm modul în care această proveniență se desfășoară. Întrucât ceea ce numim de obicei timp își are proveniența, din punct de vedere al caracterului său de timp, din temporalitatea ecstatică-de orizont, din acest motiv este necesar ca acel ceva din care provine timpul derivat să fie numit timp într-un sens primordial: timpul care se temporalizează și care astfel temporalizează timpul de ordinul lumii. În măsura în care timpul originar, înțeles ca temporalitate, face cu putință constituția de ființă a *Dasein*-ului și în măsura în care această ființare *este* în așa fel încât se temporalizează, de aceea această ființare, care are felul de a fi al *Dasein*-ului existent, trebuie să fie numită în mod originar și adecvat *ființarea temporală prin excelență*. Acum se vede de ce nu am numit „temporală" o ființare (de pildă, o piatră) care se mișcă [384]

sau este în repaus în timp. Ființa ei nu este determinată prin temporalitate. *Dasein*-ul însă nu numai că nu este niciodată în mod primordial intratemporal, apărând și fiind simplu-prezent într-o lume, ci el este prin chiar esența lui temporal. Dar într-un anumit mod *Dasein*-ul este totuși *în* timp, în măsura în care putem, într-o anumită privință, să-l considerăm o ființare simplu-prezentă.

După ce am dedus caracterele timpului comun din temporalitatea originară și am lămurit prin aceasta de ce suntem mai îndreptățiți să numim timp originea, iar nu ceea ce provine din această origine, acum se cuvine să ne întrebăm: cum se face că înțelegerea comună a timpului nu cunoaște timpul decât sub forma succesiunii ireversibile de „acum"-uri și că momentele esențiale ale succesiunii de „acum"-uri — semnificativitatea și databilitatea — îi rămân acesteia ascunse, iar momentele ei structurale — întinderea și caracterul public — îi rămân în ultimă instanță neînțelese, astfel încât timpul este conceput de ea ca o multitudine de pure „acum"-uri, care nu au o altă structură, ci sunt mereu „acum"-uri care se succed la nesfârșit dinspre viitor înspre trecut? Acoperirea momentelor structurale ce sunt specifice timpului de ordinul lumii, acoperirea faptului că el își are originea în temporalitate și acoperirea acestui timp însuși își are temeiul în acel fel de a fi al *Dasein*-ului pe care îl numim *cădere*. Fără a stărui mai mult asupra acestui fenomen, îl vom caracteriza pornind de la ceea ce am discutat de mai multe ori în această prelegere. Am văzut că *Dasein*-ul este orientat în primă instanță și dintotdeauna către ființarea înțeleasă ca ființare simplu-prezentă, astfel încât el își determină chiar propria ființă pe seama felului de a fi al ființării simplu-prezente. El numește și eul, subiectul, un *res*, o *substantia*, un *subjectum*. Ceea ce se arată aici,
[385] și anume în cadrul unui domeniu teoretic al ontologiei elaborate, este o determinație generală a *Dasein*-ului însuși, anume aceea că el are tendința de a se înțelege în

mod primordial pe sine pornind de la lucruri și de a obține conceptul de ființă dinspre ființarea-simplu-prezentă. Pentru experiența comună, acest lucru înseamnă: ființarea este întâlnită în timp. Aristotel spune: timpul este κινήσεώς τι, este ceva ce *ține de* mișcare. Dar asta înseamnă că timpul *este* într-un anumit mod. Dacă înțelegerea comună a timpului are cunoștință doar de ființa înțeleasă ca simplă-prezență, atunci timpul, în măsura în care este aici de față și accesibil în mod public *odată cu* mișcarea, este în mod obligatoriu ceva simplu-prezent. În măsura în care *Dasein*-ul întâlnește timpul, acesta va fi la rândul lui interpretat ca fiind, într-un fel sau altul, ceva simplu-prezent, cu atât mai mult cu cât el, timpul, se manifestă într-o anumită corelație cu natura simplu-prezentă. Timpul este într-un fel sau altul *co-prezent*, fie în obiecte, fie în subiect, fie pretutindeni. Timpul, așa cum este el cunoscut ca „acum" și ca o multitudine și succesiune de „acum"-uri, este *o succesiune simplu-prezentă*. „Acum"-urile ni se dau ca intratemporale. Ele se ivesc și dispar, precum ființarea, ele trec ca ceva simplu-prezent și se transformă în ceva ce nu mai este simplu-prezent. Experiența comună a ființării nu dispune de alt orizont de comprehensiune a ființei decât cel al simplei prezențe. Ceva de felul semnificativității și databilității este inaccesibil acestei înțelegeri a ființei. Timpul se preschimbă în desfășurarea unei succesiuni de „acum"-uri ce plutesc fără repere. Pentru înțelegerea comună a timpului, această desfășurare este la fel de simplu-prezentă ca spațiul. De aici și opinia la care ajunge această înțelegere, cum că timpul ar fi nesfârșit, fără de capăt, pe când temporalitatea, potrivit esenței ei, este finită. În măsura în care viziunea comună asupra timpului are drept reper doar ființarea-simplu-prezentă sau ne-prezentă — aceasta din urmă înțeleasă ca ceea ce încă nu este sau ca ceea ce nu mai este simplu-prezent —, singurul lucru relevant pentru ea rămân „acum"-urile în succesiunea lor. Este propriu

felului de a fi al *Dasein*-ului faptul că nu are cunoștință de succesiunea „acum"-urilor decât sub această formă simplistă de „acum"-uri juxtapuse. Numai în lumina
[386] acestei presupoziții este posibilă problematizarea aristotelică: este timpul o ființare sau o ne-ființare? — întrebare pe care o discută cu referire la trecut și viitor, în sensul comun de a-nu-mai-fi și de a-nu-fi-încă. În cadrul acestei întrebări privitoare la ființa timpului, Aristotel înțelege ființa ca faptul-de-a-fi-simplu-prezent. Dacă luăm ființa cu acest înțeles, atunci trebuie să spunem: „acum"-ul care nu mai este simplu-prezent, în sensul că a trecut, și „acum"-ul care încă nu este simplu-prezent, în sensul că urmează să vină, nu sunt — cu alte cuvinte, aceste „acum"-uri nu sunt simplu-prezente. Din acest punct de vedere, timpul nu *este* decât „acum"-ul care este simplu-prezent în fiecare „acum". Aporia aristotelică privitoare la ființa timpului, aporie ce predomină și astăzi, își are proveniența în conceptul de ființă înțeles ca simplă-prezență.

Din aceeași sferă proprie înțelegerii comune a timpului provine și teza, general valabilă, că timpul este infinit. Fiecare „acum" are caracter de trecere, fiecare „acum" este, potrivit esenței lui, un „încă-nu" și un „nu-mai". În cazul fiecărui „acum", oriunde aș alege eu să mă opresc, mă aflu într-un „încă-nu" și într-un „nu-mai". Fiecare „acum" prin care aș vrea să pun, printr-un act pur de gândire, un capăt ar fi greșit înțeles ca „acum" dacă aș vrea să-l rup de trecut sau de viitor, de vreme ce orice „acum" trimite dincolo de el. Dacă înțelegem în acest mod esența timpului, înseamnă că timpul trebuie să fie gândit ca o succesiune nesfârșită de „acum"-uri. Această nesfârșire este obținută pe cale pur deductivă din conceptul abstract de „acum". Chiar și concluzia pe care o trag cu privire la caracterul infinit al timpului, concluzie care are un sens îndreptățit în anumite limite, este posibilă numai dacă „acum"-ul este luat în sensul de succesiune fragmentată

de „acum"-uri. Se poate arăta — așa cum s-a arătat în *Ființă și timp* — că *Dasein*-ul poate ajunge să privească timpul comun ca fiind infinit deoarece temporalitatea însăși uită de la sine propria finitudine esențială. Numai întrucât temporalitatea, în sens autentic, este finită, numai de aceea timpul inautentic, așa cum este el înțeles [387]
în mod comun, este infinit. Infinitudinea timpului nu aduce nici un avantaj timpului, ci este un *privativum* ce desemnează caracterul negativ al temporalității. Nu putem aici să cercetăm mai îndeaproape finitudinea timpului, deoarece ea este strâns legată de dificila problemă a morții, căreia însă nu-i putem acorda un loc în acest context.

Am subliniat faptul că înțelegerea comună a timpului nu cunoaște în mod expres caracterele „acum"-ului — semnificativitatea, databilitatea, întinderea și caracterul public. Valabilitatea acestei propoziții trebuie restrânsă, în măsura în care deja interpretarea aristotelică a timpului ne arată că, până și în cazul în care timpul este luat doar în sensul de timp pe care îl luăm în calcul, chiar și atunci anumite caractere ale timpului ies la iveală. Dar aceste caractere nu pot fi propriu-zis problematizate, câtă vreme concepția comună despre timp reprezintă singurul fir conducător în interpretarea timpului. Aristotel atribuie „acum"-ului caracterul de trecere; el determină timpul în care ființarea ne vine în întâmpinare ca număr ce cuprinde (împrejmuiește și ține) ființarea; ca ceva numărat, timpul este luat în calcul și, în cursul calculării, el este dezvăluit. Determinațiile de trecere, ținere-împrejmuitoare și dezvăluire sunt caracterele imediate prin care timpul se manifestă ca succesiune de „acum"-uri. Privite îndeaproape, aceste caractere ne trimit la acele momente pe care le-am cunoscut într-un alt context.

Caracterul de trecere este propriu fiecărui „acum", deoarece temporalitatea, înțeleasă ca unitate ecstatică, este în sine întinsă. Abia contextul ecstatic al venirii-către-sine

(așteptarea), în cursul căreia *Dasein*-ul vine totodată înapoi la sine (se păstrează), dă, în unitate cu o prezentizare, condiția de posibilitate a faptului că timpul exprimat, „acum"-ul, ține, din punct de vedere dimensional, de viitor și trecut, cu alte cuvinte a faptului că fiecare „acum" ca atare se întinde în sine din punctul de vedere al lui „nu-
[388] încă" și al lui „nu-mai". Caracterul de trecere al fiecărui „acum" nu este nimic altceva decât ceea ce am definit drept întindere a timpului.

Faptul că timpul împrejmuiește și ține ființarea în așa fel încât noi cunoaștem ceea ce este astfel ținut de către timp ca fiind intratemporal — acest fapt este posibil și necesar pe temeiul caracterului pe care îl are timpul, și anume caracterul de timp de ordinul lumii. Pe temeiul caracterului ecstatic, temporalitatea este, așa-zicând, mai în afară decât orice obiect posibil care poate veni în întâmpinarea *Dasein*-ului temporal. În acest fel, ființarea care vine în întâmpinarea *Dasein*-ului este de la bun început cuprinsă în timp.

Faptul că timpul este în mod esențial numărat își are la rândul lui temeiul în constituția ecstatică-de orizont a temporalității. Ținerea împrejmuitoare proprie timpului, caracterul lui mundan, precum și starea lui esențială de a fi dezvăluit vor ieși la iveală într-o măsură și mai mare în cele ce vor urma.

Este suficient să vedem, într-o anumită măsură, că timpul, înțeles ca succesiune de „acum"-uri, își are originea în temporalitate; am aflat cu acest prilej că structura esențială a temporalității este unitatea ecstatică-de orizont, închisă în sine, a viitorului, trecutului esențial și prezentului, și anume în sensul pe care l-am lămurit deja. *Temporalitatea* este *condiția de posibilitate a constituției de ființă a Dasein-ului. Dar acestei constituții îi este proprie comprehensiunea ființei,* de vreme ce *Dasein*-ul se raportează ca ființare existentă la ființarea care nu este el însuși, precum și la ființarea care este el însuși. În consecință,

temporalitatea trebuie *să fie și condiția de posibilitate a acelei comprehensiuni a ființei care aparține* Dasein-*ului*. În ce măsură face ea cu putință comprehensiunea ființei în genere? În ce măsură timpul ca temporalitate este orizontul înțelegerii explicite a ființei ca atare — și asta dacă ființa trebuie să devină tema științei ontologiei, adică a filozofiei științifice? În măsura în care temporalitatea funcționează ca condiție de posibilitate atât a comprehensiunii preontologice cât și a comprehensiunii ontologice a ființei, o vom numi *temporalitate [a ființei]*. [389]

§ 20. Temporalitate și temporalitate [a ființei]

Trebuie să arătăm, așadar, că temporalitatea este condiția de posibilitate a comprehensiunii ființei în genere; *ființa este înțeleasă și concepută pornind de la timp*. Când temporalitatea funcționează ca o astfel de condiție, o numim „temporalitate [a ființei]". Comprehensiunea ființei și, prin aceasta, elaborarea acestei comprehensiuni în cadrul ontologiei și astfel filozofia științifică trebuie să fie înfățișate în posibilitatea lor temporală (*temporal*). Dar ce înseamnă în genere *comprehensiunea ființei*, comprehensiune a cărei posibilitate temporală (*temporal*) o cercetăm aici? Prin discutarea celor patru teze am arătat pe feluri te căi că *Dasein*-ului existent îi aparține ceva de felul comprehensiunii ființei, arătând deopotrivă modul în care are loc această aparținere. Am ajuns la următoarea situație (situație în care ne aflăm de fapt dintotdeauna): deși înțelegem ființa, noi totuși nu o putem aduce la concept.

a) Înțelegerea ca determinație fundamentală a faptului-de-a-fi-în-lume

Care este deosebirea dintre „a înțelege" și „a concepe"? Ce înseamnă în genere înțelegerea și comprehensiunea?

S-ar putea spune că comprehensiunea este un tip de cunoaștere și, în mod corespunzător, că înțelegerea este un anumit tip al atitudinii cunoscătoare. Pe urmele lui Dilthey, obișnuim astăzi să delimităm înțelegerea, ca un tip anume al cunoașterii, de un alt tip de cunoaștere, și anume explicația. Nu avem intenția să intervenim aici în discuția despre legătura dintre explicație și înțelegere, și asta întâi de toate pentru că acestor discuții le lipsește ceva principial, care le face sterile. Lipsa constă în aceea că ele nu oferă o interpretare satisfăcătoare a ceea ce înțelegem în genere prin cunoaștere, cunoaștere căreia îi deosebim, ca „tipuri", explicația și înțelegerea. Se poate înșira o întreagă tipologie a tipurilor cunoașterii, insu-
[390] flând astfel respect bunului-simț, dar asta nu înseamnă nimic din punct de vedere filozofic, atâta timp cât nu se explică ce tip de cunoaștere este această înțelegere, spre deosebire de celălalt tip de cunoaștere care este explicația. Oricum am concepe cunoașterea (așa cum sunt concepute cunoașterea și înțelegerea de către concepția obișnuită), ea este *o raportare la ființare* — asta dacă lăsăm deoparte cunoașterea filozofică ca raportare la ființă. Dar tot o raportare la ființare este și fiecare îndeletnicire practic-tehnică cu ființarea. Chiar și în raportarea practic-tehnică la ființare rezidă, în măsura în care ne îndeletnicim în genere cu ființarea ca ființare, comprehensiunea ființei. În cadrul oricărei raportări la ființare, fie că e vorba în mod special de cunoaștere — pe care o desemnăm de obicei ca o cunoaștere teoretică —, fie că e vorba de cunoașterea practic-tehnică, rezidă deja o comprehensiune a ființei. Căci doar în lumina comprehensiunii ființei poate ființarea *ca* ființare să ne vină în întâmpinare. Dar dacă înțelegerea ființei stă deja și de fiecare dată la baza oricărei atitudini (fie ea teoretică sau practică) a *Dasein*-ului față de ființare (fie ea natură sau istorie), atunci, dacă mă orientez doar după anumite tipuri ale atitudinii cunoscătoare față de ființare, este vădit că conceptul înțe-

legerii nu poate fi determinat pe deplin. Pentru asta este nevoie să găsim un concept suficient de originar al înțelegerii, pe baza căruia abia să putem concepe principial nu numai toate modurile cunoașterii, ci și orice atitudine care se raportează la ființare sub forma vederii și a privirii-ambientale.

Dacă o *înțelegere* rezidă în *comprehensiunea* ființei și dacă comprehensiunea ființei este constitutivă pentru constituția de ființă a Dasein-ului, atunci reiese că: *înțelegerea* este *o determinație originară a existenței Dasein-ului*, indiferent dacă *Dasein*-ul practică o știință ce pune în joc explicația sau înțelegerea. Mai mult chiar, în ultimă instanță înțelegerea nu este defel, în mod primordial, o cunoaștere, ci — de vreme ce a exista este mai mult decât simpla cunoaștere în sensul obișnuit al contemplației, iar aceasta presupune la rândul ei existența — este o determinație fundamentală a existenței înseși. Așadar, trebuie [391]
într-adevăr să circumscriem conceptul de înțelegere.

Să încercăm să dăm contur acestui concept fără a ne referi încă explicit la acea înțelegere care rezidă în comprehensiunea ființei. Ne întrebăm: în ce măsură înțelegerea ține de existența *Dasein*-ului ca atare, indiferent dacă el se ocupă cu psihologia comprehensivă sau istoria comprehensivă? „A exista" este în mod esențial înțelegere, chiar dacă nu este numai aceasta. Am făcut mai devreme câteva observații cu privire la structura esențială a existenței. De existența *Dasein*-ului ține faptul-de-a-fi-în-lume, și anume în așa fel, încât acest fapt-de-a-fi-în-lume are drept miză propria ființă. *A avea ca miză* această ființă înseamnă că această ființare, *Dasein*-ul, are într-un anumit mod propria ființă în mână, în măsura în care el se raportează într-un fel sau altul la propria putință-de-a-fi, hotărându-se într-un fel sau altul, pentru sau împotriva acestei putințe-de-a-fi. „*Dasein*-ul are drept miză propria ființă" înseamnă mai exact că el are drept miză propria *putință-de-a-fi*. Existând, *Dasein*-ul este liber pentru

anumite posibilități ale lui însuși. El este putința lui de a fi cea mai proprie. Aceste posibilități ale lui însuși nu sunt niște posibilități logice goale, care s-ar afla în afara lui și în care el s-ar putea angaja sau față de care s-ar putea închide, ci ele sunt ca atare determinații ale existenței. Dacă *Dasein*-ul este liber pentru anumite posibilități ale lui însuși, pentru putința lui de a fi, atunci el *este* în acest *fapt de a fi liber pentru...* ; el *este* chiar aceste posibilități. Ele *sunt* doar ca posibilități ale ființării existente, oricum s-ar raporta aceasta la ele. Posibilitatea este de fiecare dată cea a propriei ființe. Ea este ca posibilitate care este numai în măsura în care în ea *Dasein*-ul devine existent. A fi propria lui putință de a fi, a lua asupra sa această putință și a se ține în posibilitate, a se înțelege pe sine în libertatea factică a lui însuși — *adică înțelegerea de sine în ființa celei mai proprii putințe de a fi este conceptul existențial originar al înțelegerii (Verstehen)*. Semnificația ei terminologică este conformă înțelesului ei uzual, de pildă când spunem: cineva face față unei situații, este la înălțimea ei (*einer Sache vorstehen*), adică se pricepe la ceva (*sich darauf verstehen*). În măsura în care înțelegerea este o determinație fundamentală a existenței, ea este ca atare condiția de posibilitate pentru toate modurile particulare posibile ale comportamentului *Dasein*-ului. Ea este condiția de posibilitate nu numai pentru orice tip de comportament practic, ci și pentru orice tip de cunoaștere. Științele explicative și comprehensive — dacă se acceptă că această distincție este cât de cât îndreptățită — sunt posibile numai deoarece *Dasein*-ul este în sine, în măsura în care există, o ființare care înțelege.

[392]

Să încercăm să lămurim structura înțelegerii care constituie existența. A înțelege înseamnă mai precis: *a se proiecta către o posibilitate*, a se ține în *proiect* de fiecare dată într-o posibilitate. Doar în proiect, în proiectarea de sine către o putință-de-a-fi, această putință-de-a-fi, posibi-

litatea *ca* posibilitate, este aici de față. Când, dimpotrivă, reflectez și îmi dau cu părerea asupra unei posibilități goale în care aș putea ajunge, atunci această posibilitate nu este nicidecum aici ca posibilitate, ci ea este pentru mine — cum mai putem spune — efectivă. Caracterul de posibilitate *devine* manifest numai în proiect și *este* manifest câtă vreme posibilitatea este păstrată în proiect. Fenomenul proiectului presupune două lucruri. Mai întâi: acel ceva *în direcția căruia Dasein*-ul se proiectează este o putință a lui însuși de a fi. Putința-de-a-fi este dezvăluită în mod primordial în proiect și prin proiect, dar în așa fel încât posibilitatea către care se proiectează Dasein-ul nu poate fi sesizată la rândul ei în mod obiectual. În al doilea rând: acest proiect *în direcția a* ceva este întotdeauna o proiectare *a* ceva. În măsura în care *Dasein*-ul se proiectează în direcția unei posibilități, el se proiectează în sensul că el se dezvăluie pe sine ca această putință-de-a-fi, adică în această ființă determinată. În măsura în care *Dasein*-ul se proiectează către o posibilitate și se înțelege pe sine în ea, această înțelegere, acest mod de a-și deveni sieși manifest, nu este o contemplare de sine, în sensul că eul ar fi obiect al vreunei cunoașteri, ci proiectul este felul în care eu *sunt* posibilitatea, adică felul în care exist liber. Ceea ce este esențial în înțe- [393]
legerea privită ca proiect constă în aceea că în proiect *Dasein*-ul se înțelege pe sine în chip existențiel. În măsura în care proiectul dezvăluie fără să facă din ceea ce este dezvăluit ca atare obiect al observației, orice înțelegere presupune că *Dasein*-ul *știe ce este cu el însuși*. Acest fapt de a ști nu este însă o cunoaștere vagă despre sine însuși. Știința pe care o presupune faptul de a ști ce este cu sine însuși are un caracter autentic de adevăr, cu alte cuvinte ea dezvăluie adecvat existența *Dasein*-ului pe care o are de dezvăluit numai atunci când ea are caracterul primordial al înțelegerii de sine. Înțelegerea ca proiectare de sine este modul fundamental al *survenirii Dasein*-ului. Sau,

cum mai putem spune, înțelegerea este sensul propriu-zis al faptei. Prin înțelegere, survenirea (*Geschehen*) *Dasein*-ului este caracterizată: *istoricitatea* (*Geschichtlichkeit*) sa. Înțelegerea nu este un mod de cunoaștere, ci determinația fundamentală a existării. Noi o mai desemnăm ca înțelegere existențielă, în măsura în care în ea existența se temporalizează ca survenire a *Dasein*-ului în istoria lui. În și prin această înțelegere, *Dasein*-ul devine ceea ce este, și este de fiecare dată ceea ce este doar ca acela care a ales să fie, adică ca acela ce se înțelege pe sine în proiectul celei mai proprii putințe de a fi.

Aceste considerații sunt suficiente pentru a circumscrie conceptul de înțelegere din perspectiva rolului său constitutiv în existența *Dasein*-ului. Sarcina ce se ivește acum este de *a pune în lumină această înțelegere,* și anume *posibilitatea ei pornind de la temporalitate* (în măsura în care înțelegerea constituie faptul de a exista) și totodată de a o delimita de acea înțelegere pe care o definim în sens mai restrâns drept comprehensiune a ființei. Înțelegerea care este proprie existenței proiectează *Dasein*-ul către posibilitățile sale. Deoarece *Dasein*-ul este în mod esențial fapt-de-a-fi-în-lume, proiectul dezvăluie de fiecare dată o posibilitate a faptului-de-a-fi-în-lume. În cadrul funcției ei de dezvăluire, înțelegerea nu se află în relație cu un „eu" care este luat drept punct izolat, ci ea este în relație cu putința-de-a-fi-în-lume care există în mod factic. Asta înseamnă: odată cu înțelegerea este deja dintotdeauna
[394] proiectat un *anumit fapt posibil de a fi laolaltă cu ceilalți* și *un anumit fapt posibil de a fi îndreptat către ființarea intramundană*. Deoarece faptul-de-a-fi-în-lume ține de constituția fundamentală a *Dasein*-ului, *Dasein*-ul existent este în chip esențial *fapt-de-a-fi-laolaltă* cu ceilalți *ca fapt-de-a-fi-în-preajma* ființării intramundane. Ca fapt-de-a-fi-în-lume, *Dasein*-ul nu este niciodată mai întâi fapt-de-a-fi-în-preajma lucrurilor intramundane simplu-prezente, pentru ca apoi să des-copere printre ele

și alți oameni, ci *Dasein*-ul, ca fapt-de-a-fi-în-lume, este fapt-de-a-fi-laolaltă cu ceilalți, indiferent dacă și cum sunt în mod factic ceilalți aici de față. Pe de altă parte, *Dasein*-ul nu este în primă instanță doar fapt-de-a-fi-laolaltă cu ceilalți, pentru ca abia apoi, în cadrul acestui „a-fi-unul-laolaltă-cu-altul" să dea peste lucrurile intramundane, ci faptul-de-a-fi-laolaltă cu ceilalți înseamnă fapt-de-a-fi-laolaltă cu alt fapt-de-a-fi-în-lume, adică fapt-de-a-fi-laolaltă-în-lume. Pe cât de greșit este să opunem obiectelor un eu-subiect izolat, fără să sesizăm în cazul *Dasein*-ului constituția fundamentală a faptului-de-a-fi-în-lume, pe atât de greșită este opinia potrivit căreia problema ar fi văzută în mod principial și ar fi lichidată atunci când este înlocuit solipsismul eului izolat cu solipsismul în doi al relației eu–tu. Ca relație între *Dasein* și *Dasein*, această relație eu–tu este posibilă doar pe temeiul faptului-de-a-fi-în-lume. Altfel spus, faptul-de-a-fi-în-lume este deopotrivă de originar fapt-de-a-fi-laolaltă și fapt-de-a-fi-în-preajma. O cu totul altă problemă este modul în care existența-laolaltă, așadar existența unui *Dasein* înțeles ca „tu", are repercusiuni asupra posibilităților particulare, ontic-existențiele în mod factic, ale fiecărui *Dasein* în parte. Dar acestea sunt întrebări care țin de disciplina concretă a antropologiei.[231]

În cadrul înțelegerii de sine este înțeles faptul-de-a-fi-în-lume, prilej cu care sunt prefigurate anumite posibilități ale faptului-de-a-fi-laolaltă cu ceilalți și ale îndeletnicirii cu ființarea intramundană. În cadrul înțelegerii de sine ca putință de-a-fi-în-lume este înțeleasă deopotrivă de originar *lumea*. Deoarece înțelegerea, potrivit conceptului ei, este înțelegerea liberă de sine pornind de la o posibilitate aleasă a propriului fapt factic de-a-fi-în-lume, de aceea înțelegerea are în sine posibilitatea de a se [395]

[231] În ceea ce privește caracterul aprioric al acestei presupoziții, *cf. Ființă și timp*, secțiunea întîi, cap. 4.

angaja în diverse direcții. Asta înseamnă că *Dasein*-ul factic se poate înțelege pe sine în primă instanță pornind de la ființarea intramundană întâlnită, așadar el își poate înțelege existența în primă instanță nu pornind de la sine însuși, ci de la lucrurile și împrejurările întâlnite, precum și de la ceilalți. Este vorba de acea înțelegere pe care o numim *înțelegerea inautentică* — pe care am caracterizat-o mai înainte și pe care o putem lămuri acum pornind de la conceptul principial de înțelegere. Adjectivul „inautentică" nu vrea însă să spună că această înțelegere nu ar fi una propriu-zisă, ci se referă la o înțelegere în care *Dasein*-ul existent nu se înțelege pe sine în primă instanță dinspre propria posibilitate pe care a ales-o. Sau proiectul se poate desfășura în primă instanță ca înțelegere autentică pornind de la libertatea *Dasein*-ului celui mai propriu, pentru a se reîntoarce în această libertate. Aceste posibilități libere, care rezidă în înțelegerea însăși, nu este nevoie să le urmărim mai departe.

b) Înțelegere existențielă,
înțelegere a ființei, proiect al ființei

Să reținem următoarele: înțelegerea, pe care am caracterizat-o ca proiectare, este determinația fundamentală a existenței *Dasein*-ului. Înțelegerea se raportează la *Dasein*-ul însuși, adică la o ființare, și de aceea ea este o înțelegere ontică. În măsura în care ea se raportează la existență, o numim înțelegere existențielă. Dar, în măsura în care, în cadrul acestei înțelegeri existențiele, *Dasein*-ul ca ființare este proiectat către putința lui de a fi, ființa este înțeleasă în sensul de existență. Orice înțelegere existențielă include o comprehensiune a ființei privitoare la existența în genere. Dar, în măsura în care *Dasein*-ul este fapt-de-a-fi-în-lume, adică, în măsura în care, în mod deopotrivă de originar cu facticitatea lui, o lume *este deschisă, un alt Dasein este co-deschis, iar*

ființarea intramundană vine în întâmpinare —, atunci *existența altui Dasein, ca și ființa ființării intramundane, sunt înțelese deopotrivă de originar odată cu comprehensiunea existenței.* Totuși, în primă instanță, comprehensiunea ființei *Dasein*-ului și a ființării simplu-prezente nu este [396]
divizată și articulată în anumite moduri de a fi, nefiind așadar ca atare adusă la concept. *A exista, a fi simplu-prezent, a fi la îndemână în vederea utilizării și Dasein-ul-laolaltă* — acestea nu sunt înțelese de fiecare dată în sensul lor de ființă, ci sunt înțelese *în mod nediferențiat în cadrul unei comprehensiuni a ființei*, care face cu putință și îndrumă atât experimentarea naturii cât și comprehensiunea de sine a istoriei faptului-de-a-fi-unul-laolaltă-cu-altul. În înțelegerea existențielă, în cadrul căreia faptul factic de-a-fi-în-lume ajunge să știe ce-i cu sine și își devine transparent, rezidă de fiecare dată o comprehensiune a ființei, care nu numai că vizează *Dasein*-ul însuși, ci orice ființare care este dezvăluită în mod principial odată cu faptul-de-a-fi-în-lume. *În acest fapt-de-a-fi-în-lume rezidă o înțelegere* care, *în calitatea ei de proiect*, nu numai că înțelege ființarea pornind de la ființă, dar care, întrucât ființa însăși este înțeleasă, a proiectat într-un mod oarecare *chiar ființa ca atare.*

În cadrul analizei structurii înțelegerii ontice întâlnim o includere succesivă de proiecte, care își are locul în înțelegerea însăși și care, totodată, o face cu putință pe aceasta. Aceste proiecte trimit, așa-zicând, de la unul la altul. Termenul de „includere succesivă" ne dă, firește, o imagine înșelătoare. Vom vedea că nici nu poate fi vorba de o includere unidirecțională a unor proiecte în care unul îl condiționează pe celălalt. În cadrul *înțelegerii existențiele* este experimentat în primă instanță propriul *Dasein* ca ființare și, totodată, ființa este înțeleasă. Când spunem că în cadrul înțelegerii existențiele a *Dasein*-ului este înțeleasă ființa și când luăm aminte că înțelegerea este o proiectare, atunci în *comprehensiunea*

ființei rezidă, iarăși, un proiect: ființa este înțeleasă numai în măsura în care ea este la rândul ei *proiectată în direcția a ceva*. Către ce anume este ea proiectată rămâne deocamdată cufundat în întuneric. Se poate atunci spune că acest proiect, înțelegerea ființei în cadrul experimentării ființării, este la rândul lui proiectat ca înțelegere în direcția a ceva anume — ceva care, deocamdată, este neclar. Noi înțelegem ființarea numai în măsura în care o proiectăm pe aceasta în direcția ființei; ființa însăși trebuie să fie înțeleasă într-un anume mod, adică ființa, la rândul ei, trebuie să fie proiectată în direcția a ceva. În-
[397] trebarea dacă acest regres de la un proiect la altul nu este cumva un *progressus in infinitum* nu își are locul aici. Noi căutăm acum doar *corelația dintre experimentarea ființării, înțelegerea ființei* și *proiectarea în direcția a ceva, care rezidă în înțelegerea ființei*. Este suficient că putem vedea deosebirea dintre înțelegerea existențielă a *Dasein*-ului ca o ființare și înțelegerea ființei, care, ca înțelegere a ființei, trebuie să proiecteze ființa însăși în direcția a ceva, în conformitate cu caracterul ei de proiect. Pentru început, putem înțelege doar în mod mediat în direcția a ce anume trebuie să fie deschisă ființa, dacă ea este înțeleasă. Dar nu trebuie să batem în retragere în această privință, câtă vreme luăm în serios facticitatea propriei noastre existențe, precum și faptul-de-a-fi-laolaltă cu un alt *Dasein*, și observăm că înțelegem în ființa lor lumea, ființarea intramundană, existența și faptul-de-a-fi-unul-laolaltă-cu-altul. Dacă *Dasein*-ul adăpostește în sine comprehensiunea ființei și dacă temporalitatea face posibilă constituția de ființă a *Dasein*-ului, atunci *temporalitatea*, la rândul ei, trebuie să fie *condiția de posibilitate* a *comprehensiunii ființei* și, astfel, a *proiectării ființei în direcția timpului*. Întrebarea care se pune este dacă timpul e într-adevăr acel ceva în direcția căruia ființa însăși este proiectată — dacă timpul este acel ceva dinspre care noi înțelegem ceva de felul ființei.

Pentru ca spusele noastre să nu fie răstălmăcite în mod nefast, se impune o scurtă observație. Intenția noastră este să lămurim în mod principial posibilitatea comprehensiunii ființei în genere. Interpretând înțelegerea ființei în genere, am obținut o condiție necesară, dar nu și suficientă, în privința raportării la ființare. Căci eu nu mă pot raporta la ființare decât dacă ființarea însăși poate să-mi vină în întâmpinare în strălucirea conferită de comprehensiunea ființei. Aceasta este condiția necesară. Ea poate fi exprimată, fundamental-ontologic, și astfel: orice înțelegere este raportată în chip esențial la o situare-afectivă care este proprie înțelegerii înseși.[232] Situarea-afectivă este structura formală a ceea ce numim dispoziție [398]
sufletească, pasiune, afect sau ceva asemănător, toate acestea fiind constitutive oricărei raportări la ființare. Dar ele singure nu pot face cu putință această raportare la ființare, ci doar împreună cu înțelegerea, care conferă strălucirea sa fiecărei dispoziții sufletești, fiecărei pasiuni și fiecărui afect. Oricum am înțelege-o, ființa însăși trebuie într-un fel sau altul să fie proiectată în direcția a ceva. Prin asta nu vrem să spunem că, în cadrul proiectului, ființa ar fi sesizată ca un obiect sau ar fi explicitată și determinată (adică concepută) ca ceva ce poate fi sesizat obiectual. Ființa este proiectată în direcția a ceva dinspre care este înțeleasă, dar *în mod ne-obiectual*. Ea este încă înțeleasă în mod preconceptual, adică fără un logos; de aceea vorbim despre o *comprehensiune preontologică a ființei*. Comprehensiunea preontologică a ființei este un mod de înțelegere a ființei; ea coincide atât de puțin cu experimentarea ontică a ființării, încât experimentarea ontică presupune cu necesitate ca condiție esențială o comprehensiune preontologică a ființei. Pentru a experimenta ființarea nu e nevoie de o ontologie explicită, dar, pe de altă parte, comprehensiunea ființei în genere

[232] *Cf. Ființă și timp*, § 29 și urm.

este, în sens preconceptual, condiția ca ființa să poată fi în genere obiectualizată, adică tematizată. Obiectualizarea ființei ca atare reprezintă actul fundamental prin care ontologia se constituie ca știință. Ceea ce e esențial în fiecare știință, chiar și în filozofie, este că ea se constituie prin obiectualizarea a ceva deja dezvăluit într-un mod oarecare, adică prin obiectualizarea a ceva ce este dat dinainte. Ceea ce este dat dinainte poate fi această ființare de față, dar însăși ființa poate fi dată dinainte în cadrul comprehensiunii preontologice a ființei. Felul în care ființa este dată dinainte este în mod fundamental deosebit de felul în care este dată dinainte ființarea, deși amândouă pot deveni obiecte. Ele pot să devină obiecte doar în măsura în care sunt dezvăluite într-un mod oarecare *înaintea* obiectualizării propriu-zise, dar *pentru* această obiectualizare. Pe de altă parte, dacă ceva devine obiect, și anume în modul în care el se dă în sine însuși, atunci această obiectualizare nu înseamnă o concepere subiectivă și o reinterpretare a ceea ce este luat drept obiect. Actul fundamental al obiectualizării, fie că este vorba de obiectualizarea ființării, fie de cea a ființei — indiferent de deosebirea principială dintre cele două cazuri — are funcția de a proiecta *explicit* ceea ce este dinainte dat în direcția acelui ceva către care este *deja* proiectat în cadrul experienței, respectiv al înțelegerii precategoriale. Dacă ființa trebuie obiectualizată — dacă înțelegerea ființei trebuie să fie posibilă ca știință în sensul ontologiei — dacă trebuie în genere să existe filozofie, atunci acel ceva, în direcția căruia comprehensiunea ființei ca înțelegere a proiectat deja în mod preconceptual ființa, trebuie să fie dezvăluit într-un proiect explicit.

[399]

Sarcina pe care o avem de îndeplinit este nu numai aceea de a porni și de a ne întoarce de la ființare la ființa ei, ci, dacă ne întrebăm cu privire la condiția de posibilitate a comprehensiunii ființei ca atare, sarcina noastră este și aceea *de a împinge întrebarea chiar și dincolo de*

ființă, în direcția acelui ceva către care ea, ca ființă ce este, este proiectată. A împinge întrebarea dincolo de ființă pare a fi o întreprindere stranie; pesemne că ea își are originea într-o perplexitate fatală, și anume cea provocată de gândul că filozofiei i s-au terminat problemele. Ea este în aparență doar o încercare disperată de autoafirmare a filozofiei în fața acestei așa-zise „situații".

La începutul acestei prelegeri am subliniat următorul lucru: cu cât cele mai simple probleme ale filozofiei sunt puse într-un mod mai elementar — renunțând la toate vanitățile omului modern, care pretinde fără temei că și-a depășit înaintașii, și dezbărându-ne de mania de a critica la nesfârșit probleme secundare, înhățate după bunul-plac — cu atât mai nemijlocit intrăm în relație directă cu adevărata filozofare. Am văzut din diferite unghiuri că întrebarea privitoare la ființa în genere nu a mai fost pusă în chip explicit, dar că ea cere pretutindeni să fie pusă. Dacă o punem din nou, atunci înțelegem de îndată că filozofia, în ceea ce privește problema ei fundamentală, nu a înaintat deloc față de nivelul la care se afla deja [400]
la Platon, și că, în ultimă instanță, tendința ei intimă nu era atât cea de a merge înainte, adică de a se depărta de sine, cât mai curând de *a o ajunge la ea însăși.* Odată cu Hegel, filozofia, și anume cea antică, este gândită, într-un anume sens, până la capăt. Hegel avea perfectă dreptate atunci când dădea el însuși glas acestei conștiințe. Dar totodată există cerința legitimă de a începe din nou, adică de a înțelege caracterul finit al sistemului hegelian și de a vedea că Hegel însuși a ajuns, odată cu filozofia, la capăt, deoarece se mișca în cercul problemelor filozofice. Această rotire în cerc l-a împiedicat să ajungă la centrul cercului și să-l revizuiască pe acesta în mod radical. Nu este necesar să ieșim din acest cerc pentru a căuta un altul. Hegel a văzut tot ceea ce este cu putință de văzut. Dar întrebarea este dacă Hegel a văzut totul din centrul radical al filozofiei, dacă el a epuizat toate posibilitățile

începutului, pentru a putea spune că a ajuns la capăt. Nu e nevoie de dovezi amănunțite pentru a arăta cât de nemijlocit ne mișcăm în limitele unei probleme platoniciene fundamentale atunci când încercăm să trecem dincolo de ființă spre acea lumină, de la care pornind și în direcția căreia ființa însăși pătrunde în strălucirea înțelegerii. Nu este aici locul să caracterizăm mai amănunțit problematica platoniciană. Însă este necesar s-o schițăm în linii mari pentru a înlătura pas cu pas impresia că problema noastră fundamental-ontologică, și anume întrebarea privitoare la posibilitatea comprehensiunii ființei în genere, ar fi o speculație întâmplătoare, fără consecințe și insignifiantă.

La sfârșitul cărții a VI-a din *Republica*, într-un context care nu ne interesează aici, Platon face o împărțire a diferitelor domenii ale ființării în funcție de posibilele moduri de acces la ele. El deosebește două domenii, cel al lui ὁρατόν și cel al lui νοητόν, adică cel vizibil cu ochiul și cel care poate fi gândit. Vizibilul este acel ceva care este dezvăluit prin sensibilitate, în timp ce ceea ce poate fi gândit este acel ceva care este perceput prin intelect și
[401] rațiune. De văzul prin ochi țin nu numai ochii și nu numai ființarea care este văzută, ci și un al treilea, φῶς, lumina, mai precis soarele, ἥλιος. Ochiul nu poate dezvălui ceva decât în interiorul unei străluciri (*Helle*). Orice dezvăluire are nevoie de o străluminare (*Erhellung*) prealabilă. Ochiul trebuie să fie ἡλιοειδής. Goethe traduce acest cuvânt prin *sonnenhaft*, „solar". Ochiul nu vede decât în lumina a ceva. În mod corespunzător, orice cunoaștere nesensibilă — adică orice știință și în special orice cunoaștere filozofică — poate să dezvăluie ființa numai dacă aceasta a primit o *străluminare specifică*, numai dacă νοεῖσθαι își capătă la rândul său φῶς-ul său, lumina sa. Ceea ce lumina soarelui este pentru văzul sensibil, este pentru gândirea științifică, în special pentru cunoașterea filozofică, ἰδέα τοῦ ἀγαθοῦ, ideea binelui. Acest lu-

cru pare în primă instanță obscur și de neînțeles; în ce măsură ideea binelui trebuie să aibă pentru cunoaștere aceeași funcție pe care o are lumina soarelui pentru percepția sensibilă? Așa cum cunoașterea sensibilă este ἡλιοειδής, în mod corespunzător orice γιγνώσκειν, orice cunoaștere, este ἀγαθοειδής, adică este determinată prin ideea de ἀγαθόν. Nu avem un corespondent pe măsura cuvântului „solar" pentru expresia „determinat prin bine". Dar corespondența merge mai departe: Τὸν ἥλιον τοῖς ὁρωμένοις οὐ μόνον οἶμαι τὴν τοῦ ὁρᾶσθαι δύναμιν παρέχειν φήσεις, ἀλλὰ καὶ τὴν γένεσιν καὶ αὔξην καὶ τροφήν, οὐ γένεσιν αὐτὸν ὄντα.[233] „De asemenea, tu vei spune, cred, că soarele îi dă lucrului văzut nu numai posibilitatea de a fi văzut, ci el îi dă acestuia, în măsura în care este o ființare, și devenirea, creșterea și hrana sa — dar fără ca el [soarele însuși] să aibă parte de devenire." Această extindere a rolului soarelui va fi, în mod corespunzător, aplicată în cazul cunoașterii. Platon spune: Καὶ τοῖς γιγνωσκομένοις τοίνυν μὴ μόνον τὸ γιγνώσκεσθαι φάναι ὑπὸ τοῦ ἀγαθοῦ παρεῖναι, ἀλλὰ καὶ τὸ εἶναί τε καὶ τὴν οὐσίαν ὑπ' ἐκείνου αὐτοῖς προσεῖναι, οὐκ οὐσίας ὄντος τοῦ ἀγαθοῦ, ἀλλ' ἔτι ἐπέκεινα τῆς οὐσίας πρεσβείᾳ καὶ δυνάμει ὑπερέχοντος.[234] „Astfel, tu trebuie de asemenea [402]
să spui că lucrul cunoscut își primește nu doar faptul-de-a-fi-cunoscut de la un bine, ci și *faptul că* el este și că este *ceea ce* este — și anume în așa fel, încât binele nu este acest fapt-de-a-fi-într-un-fel-sau-altul și acest fapt-de-a-fi-ceva, ci depășește, prin demnitate și forță, chiar ființa însăși." Ceea ce strălucește ca o dezvăluire cunoașterea ființării (știința pozitivă) și cunoașterea ființei (cunoașterea filozofică) se află dincolo de ființa însăși. Numai atunci când stăm în această lumină cunoaștem ființarea, înțelegem ființa. Înțelegerea ființei își are

[233] Platon (Burnet), *Republica*, VI 509 b 2–b 4.
[234] *Ibidem*, 509 b 6–b 10.

temeiul într-o proiectare a unui ἐπέκεινα τῆς οὐσίας. Astfel, Platon ajunge la acel ceva pe care îl numește: „ceva ce se înalță dincolo de ființă". Acest ceva are funcția luminii, a strălucirii împlinite în vederea dezvăluirii ființării, respectiv a strălucirii în vederea înțelegerii ființei înseși.

Condiția fundamentală a cunoașterii ființării precum și a înțelegerii ființei este: a sta într-o lumină ce strălucește, sau, fără a recurge la analogii: acel ceva în direcția căruia am proiectat ceea ce este de înțeles în cadrul înțelegerii. Înțelegerea trebuie *într-un fel să-l vadă pe acel ceva, în direcția căruia ea proiectează, ca pe ceva dezvăluit.* Este un fapt atât de fundamental că strălucirea prealabilă precede orice dezvăluire, încât numai odată cu posibilitatea de a putea să vezi în direcția luminii, de a vedea în lumină, este asigurată posibilitatea corespunzătoare de a cunoaște ceva ca fiind efectiv. Noi nu trebuie să înțelegem doar efectivitatea pentru a putea face experiența a ceva efectiv, ci înțelegerea efectivității, la rândul ei, trebuie să-și primească dinainte strălucirea proprie. Înțelegerea ființei se mișcă deja într-un *orizont dătător de strălucire, într-un orizont străluminat.* Nu este o întâmplare faptul că Platon, respectiv Socrate, aflat în dialog cu Glaukon, lămurește acest context printr-o alegorie. Nu este o întâmplare că Platon recurge la o alegorie tocmai acolo unde atinge granița ultimă a interogării filozofice, adică atinge începutul și punctul de plecare al filozofiei. Cu atât mai mult, conținutul alegoriei nu poate fi întâmplător. Este vorba de alegoria peșterii, pe care Platon o interpretează la începutul cărții a VII-a din *Republica.*

[403] Existența omului, ce trăiește pe pământ ca pe un disc acoperit de cer, seamănă cu viața dusă într-o peșteră. Orice văz are nevoie de o lumină, fără însă ca aceasta să fie în primă instanță văzută. Faptul că *Dasein*-ul vine în lumină înseamnă: el ajunge să înțeleagă adevărul în genere. Comprehensiunea adevărului este condiția de posibili-

tate a anvergurii a ceea ce este efectiv cât și a accesului la acesta. Vom renunța aici să interpretăm exhaustiv această alegorie, ale cărei înțelesuri sunt, de altfel, inepuizabile.

Platon descrie o peșteră în care oamenii sunt legați de mâini, de picioare și de capete, având privirea îndreptată către peretele peșterii. În spatele lor se află o ieșire îngustă din peșteră prin care lumina cade din afară în spatele locuitorilor din peșteră, astfel încât propria lor umbră cade în chip obligatoriu pe peretele din fața lor. Legați și țintuiți cu fața înainte, oamenii văd numai propria lor umbră pe perete. În spatele celor legați, între ei și lumină, există un culoar prevăzut cu un paravan, ca acela pe care îl vedem în reprezentațiile scamatorilor. Pe acest culoar, alți oameni, aflați în spatele celor legați mișcă încolo și încoace tot felul de ustensile, ca cele folosite în viața de zi cu zi. Ustensilele mișcate încolo și încoace își aruncă și ele umbra pe peretele din față, fiind văzute pe el ca niște lucruri în mișcare. Cei legați stau de vorbă despre ceea ce văd pe perete. Ceea ce ei văd pe perete este pentru ei lumea, ceea ce este efectiv. Dacă unul dintre oamenii legați este dezlegat și poate astfel să se întoarcă spre a privi în lumină și poate chiar să iasă din peșteră spre a păși în lumină, atunci el va fi mai întâi orbit și se va obișnui abia încetul cu încetul cu lumina, reușind să vadă acele lucruri care stau în afara peșterii, în lumină. Să presupunem că acest om, având acum ochii obișnuiți cu soarele, se întoarce în peșteră și intră din nou în vorbă cu cei aflați în peșteră. Locuitorii peșterii îl vor lua drept nebun, vor dori chiar să-l ucidă, deoarece el vrea să-i convingă [404] că lucrurile pe care ei le văd și despre care vorbesc toată viața, ca despre niște lucruri efectiv, sunt doar niște umbre. — Prin această alegorie, Platon vrea să arate că condiția de posibilitate a distingerii umbrei de ceea ce este efectiv nu stă în faptul că eu văd un număr nesfârșit de lucruri. Chiar dacă locuitorii peșterii ar continua la nesfârșit să vadă tot mai lămurit ceea ce văd pe perete,

ei nu ar putea să-și dea seama că ceea ce văd sunt doar umbre. Condiția de posibilitate pentru a înțelege efectivul *ca* efectiv este aceea de a privi în soare, astfel încât ochiul cunoașterii să devină solar. Bunul-simț, cel care este captiv în „peștera" unde se știe totul și unde se știe totul mai bine, este obtuz: el trebuie să fie smuls din peșteră. Pentru bunul-simț, acel ceva către care e smuls este, cum spune Hegel, lumea pe dos. Noi nu avem de gând, prin această întrebare, aparent abstractă, privitoare la condiția de posibilitate a comprehensiunii ființei, nimic altceva decât să ieșim din peșteră la lumină — dar cu o sobrietate totală și într-o completă luciditate, proprie unei interogări orientate exclusiv către lucruri.

Ceea ce căutăm este ἐπέκεινα τῆς οὐσίας. Pentru Platon, acest ἐπέκεινα este condiția de posibilitate a oricărei cunoașteri. Platon spune mai întâi că ἀγαθόν sau ἰδεα τοῦ ἀγαθοῦ este ἐν τῷ γνωστῷ τελευταία ἡ τοῦ ἀγαθοῦ ἰδέα καὶ μόγις ὁρᾶσθαι[235], ideea binelui este — în cadrul cunoașterii sau în cadrul a ceea ce poate fi cunoscut sau înțeles, respectiv în cadrul întregului domeniu a ceea ce ne este accesibil într-un mod sau altul — acel ceva care este la urmă și către care orice cunoaștere se întoarce, sau invers, de la care orice cunoaștere începe. Acest ἀγαθόν este μόγις ὁρᾶσθαι, el este greu de văzut. În al doilea rând, Platon spune despre ἀγαθόν: ἔν τε νοητῷ αὐτὴ κυρία ἀλήθειαν καὶ νοῦν παρασχομένη[236]. El este acel ceva care stăpânește ceea ce poate fi cunoscut, precum și acel ceva care face cu putință cunoașterea și adevărul. Se vede astfel că ἐπέκεινα τῆς οὐσίας este acel ceva cu privire la care trebuie pusă întrebarea — dacă e adevărat că ființa trebuie
[405] să devină obiectul cunoașterii. În multe privințe nu este însă clar cum trebuie determinat acest ἐπέκεινα, care înseamnă „dincolo de", cum nu este clar nici ce înseam-

[235] *Ibidem*, VII 517 b 8 și urm.
[236] *Ibidem*, 517 c 3 și urm.

nă la Platon ideea binelui și în ce mod ideea binelui este acel ceva care trebuie să facă cu putință cunoașterea și adevărul. Nu vom stărui asupra dificultăților pe care le ridică interpretarea lui Platon, și nici asupra dovezii privitoare la corelația existentă între ideea binelui și ceea ce am expus mai devreme cu privire la comprehensiunea antică a ființei, adică cu privire la originea ei din producere. S-ar părea că teza noastră, conform căreia filozofia antică interpretează ființa în orizontul producerii în sensul cel mai larg, nu are nici o legătură cu ceea ce Platon stabilește a fi condiția de posibilitate a comprehensiunii ființei. Interpretarea pe care noi o dăm ontologiei antice și firului ei conducător pare a fi aleatorie. Ce poată să aibă în comun ideea binelui cu producerea? Fără a pătrunde mai adânc în această chestiune, ne mărginim să oferim doar un indiciu, anume că ἰδέα ἀγαθοῦ nu este nimic altceva decât δημιουργός, producătorul prin excelență. Acest indiciu ne lasă deja să întrevedem că ἰδέα ἀγαθοῦ este legată de ποιεῖν, πρᾶξις, τέχνη în sensul cel mai larg cu putință.

c) Interpretarea temporală a înțelegerii existențiele autentice și inautentice

Întrebarea cu privire la posibilitatea comprehensiunii ființei ajunge, în desfășurarea ei, la ceva care se află dincolo de ființă, la un *„dincolo de"*. Vom afla ce anume face cu putință comprehensiunea ființei — și aceasta fără a recurge la vreo analogie — dacă ne vom întreba mai întâi: *ce anume face cu putință înțelegerea ca atare*? Un moment esențial al înțelegerii este proiectul; înțelegerea însăși aparține constituției de ființă a *Dasein*-ului. Vom cerceta în continuare acest fenomen și posibilitatea lui și, totodată, ne vom aminti de cele spuse anterior: înțelegerea aparține constituției de ființă a *Dasein*-ului; dar *Dasein*-ul își are temeiul în temporalitate. În ce măsură

[406] temporalitatea este condiția de posibilitate a înțelegerii în genere? În ce măsură *își are proiectul temeiul în temporalitate*? Cum este temporalitatea condiția de posibilitate a înțelegerii ființei? Înțelegem noi într-adevăr ființa ființării pornind de la timp? Vom încerca mai întâi să dăm o interpretare temporală înțelegerii, caz în care vom lua înțelegerea în sens de înțelegere ontică, existențielă, și nu încă în sensul de comprehensiune a ființei. Ne vom întreba apoi care este modul în care raportarea existentă la ființare, la ființarea-simplu-prezentă în sens mai larg, se întemeiază, ca înțelegere, în temporalitate, precum și măsura în care comprehensiunea ființei care ține de raportarea existentă la ființare este, la rândul ei, condiționată de timp. Oare posibilitatea și structura diferenței dintre ființă și ființare își au temeiul în temporalitate? Trebuie oare ca diferența ontologică să fie interpretată în sens temporal (*temporal*)?

În ce măsură înțelegerea existențielă este determinată de temporalitate? Așa cum am aflat mai devreme, temporalitatea este unitatea ecstatică-de orizont, co-originară, a viitorului, trecutului esențial și prezentului. Înțelegerea este o determinație fundamentală a faptului de a exista. Existența autentică, adică acel fapt de a exista al *Dasein*-ului prin care Dasein-ul este el însuși *în* și *pornind de la* posibilitatea lui cea mai proprie, aleasă de el însuși, o numim *stare de hotărâre*. Această stare își are propria ei temporalitate. Vom încerca să demonstrăm pe scurt acest lucru dintr-un singur punct de vedere, dar totuși dintr-unul foarte esențial. Dacă existarea autentică, starea de hotărâre, își are temeiul într-un anume mod al temporalității, atunci stării de hotărâre îi este propriu un anumit prezent. Ca fenomen ecstatic-de orizont, prezentul înseamnă prezentizare a... în cadrul stării de hotărâre, *Dasein*-ul se înțelege pe sine pornind de la putința lui cea mai proprie de a fi. Înțelegerea ține în mod primordial de viitor, în măsura în care înțelegerea vine către sine por-

nind de la propria ei posibilitate aleasă. În venirea către sine, *Dasein*-ul s-a preluat deja pe sine ca acea ființare care a fost de fiecare dată deja. În cadrul stării de hotărâre, adică în cadrul înțelegerii de sine pornind de la pu- [407]
tința lui cea mai proprie de a fi — în această venire către sine însuși pornind de la posibilitatea sa cea mai proprie, *Dasein*-ul vine înapoi la ceea ce el este și se preia pe sine însuși ca acea ființare care este. În cadrul venirii înapoi la sine, *Dasein*-ul se *reiterează* pe sine împreună cu tot ce este el, aducându-se în putința lui de a fi cea mai proprie, așa cum a ales-o. Modul temporal, în care *Dasein*-ul este ceea ce *a fost* și așa cum *a fost*, îl numim *reiterare*. Reiterarea este un mod propriu în care *Dasein*-ul *este* ca ceea ce a *fost*. Starea de hotărâre se temporalizează ca venire-înapoi-la-sine reiterativă pornind dintr-o posibilitate aleasă, posibilitate în care *Dasein*-ul, venind către sine, *a mers înainte anticipativ*. În unitatea ecstatică a *premergerii reiterative*, adică în acest trecut esențial și viitor, rezidă un prezent specific. În timp ce prezentizarea a ceva se menține cel mai adesea și în primă instanță în preajma lucrurilor, încurcându-se în sine și lăsându-se antrenată de lucruri, pentru a se risipi în acel ceva pe care îl prezentizează — în timp ce prezentizarea își scapă sieși cel mai adesea și se pierde în sine, astfel încât trecutul esențial devine uitare iar viitorul devine o așteptare a ceea ce este pe cale să vină — prezentul propriu stării de hotărâre *este ținut* în viitorul specific (pre-mergere) și în trecutul esențial (reiterare) al stării de hotărâre. Prezentul care este ținut în starea de hotărâre și care provine din această stare îl numim *clipă*. În măsura în care prin acest cuvânt avem în vedere un mod al prezentului — fenomenul avut în vedere astfel are caracter ecstatic-de orizont —, asta înseamnă: clipa este *o prezentizare* a ceea ce este aici de față, prezentizare care, ținând de hotărâre, deschide situația în care starea de hotărâre s-a hotărât. În clipa înțeleasă ca ecstază, *Dasein*-ul existent este, ca unul hotărât, răpit în

posibilitățile determinate de fiecare dată în mod factic, în circumstanțele și întâmplările proprii situației în care are loc acțiunea sa. Clipa (*Augenblick*), abia ea și doar ea, este acel ceva care, provenind din starea de hotărâre, are privirea (*Blick*) îndreptată către și adaptată la ceea ce constituie situația acțiunii. Clipa este modul existării hotărâte, în care *Dasein*-ul ca fapt-de-a-fi-în-lume ține și reține lumea sa în bătaia privirii. Însă deoarece *Dasein*-ul ca fapt-de-a-fi-în-lume este totodată fapt-de-a-fi-laolaltă cu un alt *Dasein*, de aceea faptul autentic de-a-fi-unul-la-olaltă-cu-altul trebuie să fie determinat în mod primordial pornind de la starea de hotărâre a individului. Abia pornind de la individualizarea hotărâtă și abia înlăuntrul ei *Dasein*-ul este cu adevărat liber și deschis către „tu". A fi unul laolaltă cu altul nu este o familiaritate promiscuă a eului cu tu-ul, izvorâtă dintr-o debilitate generică și totuși mascată, ci a exista împreună și unul laolaltă cu altul își are temeiul în individualizarea autentică a individului, ce este determinată de prezentizarea înțeleasă ca clipă. Individualizarea nu înseamnă a ține morțiș la dorințele personale, ci a fi liber pentru posibilitățile factice ale fiecărei existențe.

[408]

Din cele spuse ar trebui să ne fie clar un lucru, anume că clipa ține de temporalitatea originară și autentică a *Dasein*-ului și reprezintă modul primordial și autentic al prezentului ca prezentizare. Mai devreme am aflat că prezentizarea se exprimă prin „acum", cu alte cuvinte că „acum"-ul, înțeles ca timpul în care ființarea vine în întâmpinare, provine din temporalitatea originară. În măsura în care „acum"-ul provine întotdeauna din prezent, acest lucru înseamnă: „acum"-ul derivă din clipă. De aceea, fenomenul clipei nu poate fi înțeles pornind de la „acum", așa cum a încercat să facă Kierkegaard. E drept că el a înțeles clipa în conținutul ei real, dar nu a reușit să expună temporalitatea specifică a clipei, ci a identificat clipa cu „acum"-ul care ține de timp, așa cum este el înțeles

în mod comun. Pornind de aici el a construit relațiile paradoxale dintre clipă și eternitate. Fenomenul clipei nu poate fi înțeles pornind de la „acum" nici chiar dacă luăm în considerare întreaga structură a „acum"-ului. Singurul lucru ce poate fi arătat este că, dacă *Dasein*-ul, ca prezentizare hotărâtă, se exprimă odată cu „acum"-ul, „acum"-ul își poate vădi cu precădere tocmai aici întreaga lui structură. Clipa este un fenomen originar al temporalității originare, în timp ce „acum"-ul nu este decât un fenomen al timpului derivat. Aristotel văzuse deja fenomenul clipei, καιρός, pe care îl definește în cartea a VI-a a *Eticii nicomahice*, dar în așa fel încât nu reușește să pună în legătură caracterul temporal specific al lui καιρός cu ceea ce el numește în rest „timp" (νῦν). [409]

Prezentul care ține de temporalitatea *Dasein*-ului nu are în mod constant caracterul clipei, adică *Dasein*-ul nu există în mod constant ca unul hotărât; dimpotrivă, în primă instanță și cel mai adesea el este nehotărât, fiind închis față de el însuși în putința lui cea mai proprie de a fi și nefiind determinat, în ceea ce privește proiectul posibilităților sale, de către putința lui cea mai proprie de a fi. Temporalitatea *Dasein*-ului nu se temporalizează constant pornind de la autenticul ei viitor. Această inconstanță a existenței, faptul că ea este cel mai adesea și în primă instanță nehotărâtă nu înseamnă totuși că *Dasein*-ul nehotărât ar duce uneori lipsă de viitor în existența lui, ci ea înseamnă doar atât: temporalitatea însăși este modificabilă din punct de vedere al diverselor ei ecstaze, în special din punct de vedere al viitorului. Existarea nehotărâtă este atât de puțin o ne-existare, încât tocmai această nehotărâre caracterizează efectivitatea cotidiană a *Dasein*-ului.

Deoarece încercăm să înfățișăm raportarea existentă a *Dasein*-ului, în sens cotidian, la ființarea dată în primă instanță, trebuie să ne îndreptăm privirea către faptul cotidian, inautentic și nehotărât, de a exista, și să ne întrebăm

ce caracter are *temporalitatea înțelegerii inautentice de sine*, temporalitatea proiectării de sine nehotărâte către posibilități. Noi știm că *Dasein*-ul este fapt-de-a-fi-în-lume; în măsura în care el există factic ca atare, *Dasein*-ul este fapt-de-a-fi-în-preajma ființării intramundane și fapt-de-a-fi-laolaltă cu alt *Dasein*. *Dasein*-ul se înțelege în primă instanță și cel mai adesea pornind de la lucruri. Ceilalți, semenii, sunt aici de față chiar și atunci
[410] când nu se află în imediata apropiere, astfel încât să-i putem atinge cu mâna. Modul lor de a fi aici laolaltă cu *Dasein*-ul este înțeles pornind de la lucruri. Să ne amintim de fragmentul lui Rilke, în care este descris modul în care, odată cu zidul casei demolate, ne vin în întâmpinare semenii, locuitorii ei. Chiar și fără raportul existențiel explicit al unui *Dasein* la ceilalți, chiar și așa semenii sunt aici de față, iar cu ei avem de-a face zi de zi. Păstrând în minte acest lucru, să ne îndreptăm acum privirea cercetătoare doar către *raportul de comprehensiune față de lucrurile la-îndemână precum și față de cele simplu-prezente*.

Noi ne înțelegem pe noi înșine pornind de la lucruri, și anume sub forma comprehensiunii de sine a *Dasein*-ului cotidian. Să te înțelegi pe tine însuți pornind de la lucrurile cu care te îndeletnicești înseamnă să-ți proiectezi putința proprie de a fi către ceea ce este oportun, presant, inevitabil și avantajos în activitățile ce țin de ocupația cotidiană. *Dasein*-ul se înțelege pe sine pornind de la putința de a fi care este determinată de reușita și nereușita, de caracterul oportun sau inoportun al îndeletnicirii lui cu lucrurile. Astfel, *Dasein*-ul ajunge la sine, vine către sine plecând de la lucruri. *Dasein*-ul se află în expectativa propriei putințe de a fi, înțeleasă ca putință de a fi a unei ființări care se lasă în seama a ceea ce lucrurile îi oferă sau îi refuză. Lucrurile, adică îndeletnicirea cu ele, sunt cele care proiectează întrucâtva putința de a fi, și nu în primă instanță *Dasein*-ul însuși pornind de la sinele său cel mai propriu — sine care totuși, așa cum este, există întotdeauna sub

forma îndeletnicirii cu lucrurile. Şi înţelegerea inautentică de sine pornind de la lucruri are, ce-i drept, caracterul unei veniri către sine, caracterul viitorului, numai că acesta este un *viitor inautentic*; pe acesta îl desemnăm ca *expectativă*. Numai întrucât *Dasein*-ul se află în expectativa putinţei lui de a fi în sensul pe care l-am arătat, deja pornind de la lucrurile de care *Dasein*-ul se îngrijeşte şi se preocupă — numai pe baza acestei expectative poate *Dasein*-ul *să aştepte* ceva de la lucruri sau să se aştepte la modul în care ele se vor desfăşura. *Expectativa trebuie să fi dezvăluit de la bun început un orizont* dinspre care ceva să poată fi aşteptat. Aşadar, expectativa nu este o specie a aşteptării, ci invers, aşteptarea îşi are temeiul într-o [411]
expectativă. Atunci când, în cursul îndeletnicirii cu lucrurile, suntem absorbiţi de ele astfel încât să ne pierdem în ele, noi suntem în expectativa putinţei noastre de a fi, şi anume aşa cum este ea determinată de caracterul oportun sau inoportun al lucrurilor cu care ne ocupăm. De fapt, noi nu venim în mod expres înapoi la noi înşine, în cadrul unei proiectări proprii către putinţa noastră cea mai proprie de a fi. Asta înseamnă deopotrivă că noi nu reiterăm fiinţarea care am fost, că nu ne preluăm pe noi înşine în facticitatea noastră. Ceea ce suntem — or, asta înseamnă întotdeauna ceea ce am fost — se află într-un fel sau altul în spatele nostru, adică *este uitat*. Aflaţi în expectativa propriei noastre putinţe de a fi pornind de la lucruri, noi am uitat *Dasein*-ul factic în „a fost"-ul lui. Uitarea nu este lipsa sau absenţa unei amintiri, ca şi cum în locul amintirii n-ar mai fi nimic, ci uitarea este un mod propriu pozitiv şi ecstatic al temporalităţii. Ecstaza uitării a ceva are caracterul desprinderii de fiinţa noastră trecută cea mai proprie, şi anume în aşa fel încât această desprindere închide acel ceva de care s-a desprins. În timp ce uitarea închide trecutul esenţial — aceasta e trăsătura specifică a acestei ecstaze —, în acelaşi timp ea se închide faţă de sine. Uitarea are drept caracteristică faptul că ea

se uită pe sine. Ține de esența ecstatică a uitării faptul că ea uită nu numai lucrul uitat, dar chiar și uitarea însăși. Iată de ce, pentru mintea obișnuită, prefenomenologică, se naște impresia că uitarea nu este nimic. Uitarea este un mod elementar al temporalității, prin care noi *suntem* cel mai adesea și în primă instanță propriul nostru trecut esențial. Dar de aici vedem că trecutul esențial nu poate fi determinat pornind de la conceptul comun de trecut. Ceea ce a trecut este acel ceva despre care spunem că nu mai este. În schimb, trecutul esențial este un mod al ființei, el este determinația felului și modului în care *Dasein*-ul este existând. Un lucru care nu este temporal, a cărui ființă nu este determinată prin temporalitate, ci care apare numai în interiorul timpului, nu poate
[412] niciodată să fi fost, deoarece el nu există. Ceva nu poate să fi fost decât dacă, în sine, are parte de viitor; despre lucruri nu putem spune cel mult decât că au trecut. Uitarea de *sine* este proprie înțelegerii de sine care se mișcă în sfera oportunităților și lucrurilor de primă instanță. Doar pe temeiul uitării originare, ce este proprie *Dasein*-ului factic, avem posibilitatea de a păstra în minte acel ceva în expectativa căruia *Dasein*-ul tocmai a fost. Acestei *păstrări-în-minte* care este raportată la lucruri îi corespunde iarăși o nepăstrare-în-minte, adică *o uitare în sens derivat*. De aici se vede că *amintirea* este cu putință abia pe și abia pornind de la temeiul uitării originare ce aparține *Dasein*-ului, și nu invers. Deoarece *Dasein*-ul se află în expectativa sa însuși pornind de la ceea ce îi este oportun, de aceea acel ceva cu care se îndeletnicește de fiecare dată *Dasein*-ul este în prezentul său. Înțelegerea de sine este, în mod co-originar cu viitorul și trecutul esențial, o *prezentizare*. Prezentizarea înțelegerii inautentice care predomină în *Dasein* ne va preocupa și mai mult în cele ce urmează. Dacă e să ne exprimăm într-o formă negativă, putem spune doar: prezentul înțelegerii inautentice nu are caracterul clipei, deoarece temporalizarea

acestui mod al prezentului se determină pornind de la viitorul inautentic. Înțelegerea inautentică are în consecință caracterul *expectativei ce prezentizează uitând.*

d) Temporalitatea înțelegerii menirii funcționale și totalitatea menirilor funcționale (lume)

Odată cu caracterizarea temporală a înțelegerii inautentice a fost pusă în lumină doar o posibilitate a înțelegerii existențiele (ontice) a *Dasein*-ului înțeles ca ființare ce există. Dar noi vrem să lămurim înțelegerea ființei, înțelegere care rezidă deja în înțelegerea existențielă a ființării. Însă nu vrem să lămurim această comprehensiune a ființei din perspectiva înțelegerii existențiele, fie ea autentică sau inautentică, ci din punct de vedere al raportării existente la lucrurile întâlnite în primă instanță. Vom încerca *să clarificăm comprehensiunea ființei* care se ra- [413]
portează la *ființarea care nu este de ordinul Dasein-ului.* Este vorba de comprehensiunea ființei ființării întâlnite în primă instanță, ființare cu care ne îndeletnicim sub semnul nehotărârii, a ființării care este aici de față chiar și atunci când nu ne ocupăm cu ea. Dăm interpretării noastre această direcție nu pentru că ar fi una mai ușoară, ci pentru că în acest fel ajungem la o înțelegere originară a problemelor pe care le-am discutat mai înainte și care au drept reper ontologic ființarea privită ca ființare simplu-prezentă.

Să stabilim încă o dată întregul nostru context problematic și direcția dată întrebării noastre. Ceea ce căutăm este *condiția de posibilitate a comprehensiunii ființei, care înțelege ființarea ca ființare la-îndemână și ca ființare simplu-prezentă.* Această ființare ne vine în întâmpinare în cursul îndeletnicirii noastre cotidiene cu ea. Îndeletnicirea cu ființarea care ne vine în întâmpinare în primă instanță este fundată, în calitate de raportare existentă a *Dasein*-ului la ființare, în constituția fundamentală

a existenței, în faptul-de-a-fi-în-lume. Așadar, ființarea cu care ne îndeletnicim ne vine în întâmpinare ca ființare intramundană. De vreme ce *Dasein*-ul este fapt-de-a-fi-în-lume și constituția fundamentală a *Dasein*-ului rezidă în temporalitate, *îndeletnicirea cu ființarea intramundană își are temeiul într-o anumită temporalitate a faptului-de-a-fi-în-lume*. Structura faptului-de-a-fi-în-lume este una unitară și totodată una articulată. Sarcina noastră este să înțelegem totalitatea articulată a acestei structuri pornind de la temporalitate, ceea ce înseamnă deopotrivă să interpretăm fenomenul faptului-de-a-sălășlui-în ca atare și fenomenul lumii în constituția lor temporală. În acest fel observăm corelația existentă între temporalitate și transcendență, în măsura în care faptul-de-a-fi-în-lume este chiar fenomenul în care se vădește în chip originar în ce măsură *Dasein*-ul, potrivit esenței lui, este „dincolo de sine". Plecând de la această transcendență, înțelegem posibilitatea comprehensiunii ființei care rezidă în îndeletnicirea cu ființarea intramundană și care luminează această îndeletnicire. Aceasta conduce la întrebarea legată de relația dintre comprehen-
[414] siunea ființei, transcendență și temporalitate. Apoi vom încerca să caracterizăm temporalitatea ca orizont al comprehensiunii ființei, adică să determinăm conceptul de temporalitate [a ființei].

Dacă ne întrebăm cu privire la condiția de posibilitate a comprehensiunii ființei care ține de îndeletnicirea cu ființarea ce ne vine în întâmpinare, atunci înseamnă că ne întrebăm mai întâi cu privire la *condiția de posibilitate a faptului-de-a-fi-în-lume în genere*, condiție care rezidă în *temporalitate*. Abia pe seama temporalității faptului-de-a-fi-în-lume vom înțelege modul în care faptul-de-a-fi-în-lume ca atare este deja comprehensiunea ființei. Ființarea care ne vine în întâmpinare în primă instanță și cu care noi avem de-a face are constituția de ființă a *ustensilului*. Această ființare nu este simplu-prezentă,

ci, potrivit caracterului ei de ustensil, ea ține de un *complex ustensilic* înlăuntrul căruia ființarea în cauză își primește funcția ei specifică de ustensil, care constituie în mod primordial ființa ființării respective. Ustensilul, luat în acest sens ontologic, nu este doar unealta de scris sau de cusut, ci orice lucru de care ne folosim atât acasă cât și în public. În acest sens ontologic lărgit, ustensile sunt și podurile, străzile sau instalațiile de iluminat. Numim întregul acestei ființări *ființarea-la-îndemână*. În acest caz nu este esențial dacă ființarea-la-îndemână este foarte aproape sau nu, cum nu este esențial nici dacă ea este mai aproape decât ființarea doar simplu-prezentă, ci doar faptul că ea este la îndemână în cadrul folosirii zilnice și în vederea acestei folosiri, și că, dacă privim din perspectivă inversă, *Dasein*-ul este familiarizat în cadrul faptului său factic de-a-fi-în-lume într-un anume mod cu această ființare, și anume în așa măsură, încât *Dasein*-ul înțelege această ființare ca pe ceva făcut de sine însuși. Însă în cadrul folosirii ustensilului, *Dasein*-ul este familiarizat deja dintotdeauna cu *Dasein*-ul-laolaltă al celorlalți. Folosind ustensilele, *Dasein*-ul este deja dintotdeauna fapt-de-a-fi-laolaltă cu ceilalți, caz în care este cu totul indiferent dacă celălalt este factic de față sau nu.

Ustensilul vine întotdeauna în întâmpinare în interiorul unui complex ustensilic. Fiecare ustensil anume poartă cu sine complexul lui și este *acest* ustensil doar din punctul de vedere al complexului lui. *Acest-itatea* specifică a unui ustensil, *individuația* lui — dacă luăm acest cuvânt într-un [415]
sens pur formal —, nu este determinată în mod primordial de spațiu și de timp, în sensul că ar apărea într-un anume spațiu și timp, ci caracterul de ustensil și complexul ustensilic sunt cele care determină un ustensil ca fiind de fiecare dată acesta. Acum ne punem întrebarea: ce anume constituie caracterul specific de ustensil al unui ustensil? Ceea ce constituie caracterul de ustensil noi îl numim *menire funcțională*. Ceva pe care îl folosim de

pildă ca ciocan sau ca ușă are o anumită menire. Această ființare este „pentru ciocănit" sau „pentru facerea cu putință a ieșirii, intrării sau închiderii". Ustensilul este „pentru a..." Această propoziție are nu numai o semnificație ontică, ci și una ontologică, adică ființarea nu este ceea ce este și cum este, de pildă ciocan, pentru a mai fi, pe deasupra, și ceva „pentru ciocănit", ci ceea ce este ființarea și modul în care este ea ca această ființare, adică *faptul-ei-de-a-fi-ceva precum și faptul-ei-de-a-fi-cumva*, sunt constituite de acest „pentru a..." ca atare, adică de menirea funcțională. O ființare de felul ustensilului ne vine în întâmpinare ca acea ființare care *este în sine* dacă înțelegem în prealabil menirea funcțională, relațiile funcționale și totalitatea menirilor funcționale. Noi putem folosi un ustensil doar când ne îndeletnicim cu el, când noi *am proiectat deja* această ființare *către relația funcțională*. Această înțelegere prealabilă a menirii funcționale, această proiectare a ustensilului către caracterul lui funcțional poartă numele de *fapt-de-a-face-ca-ceva-să-funcționeze* (potrivit menirii sale). Inclusiv această expresie are în contextul discuției un sens ontologic. *În cursul* ciocănitului, noi facem ca *ceva* să funcționeze *potrivit* acestei meniri. Acel ceva, *în cursul căruia* facem ca ceva să funcționeze, este *la ce anume* folosește ustensilul; acest „la ce anume" caracterizează acest ustensil anumit în ceea ce este el și în modul în care el este. Atunci când folosim ustensilul, noi *ne aflăm în expectativa lui „la ce anume"*. „A-face-ca-ceva-să-funcționeze" înseamnă a fi în expectativa unui „la ce anume". A-face-ca-ceva-să-funcționeze este întotdeauna, ca fapt-de-a-face-să-funcționeze *în cursul a* ceva, totodată și un fapt-de-a-face-ca-*ceva*-să-funcționeze. „La ce anume"-le este cel ce determină acel ceva care capătă de fiecare dată menirea funcțională. Fiind în *expectativa* unui „la ce anume", noi *păstrăm* în bătaia privirii acel ceva care capătă o menire; avându-l în fața ochilor, noi

înțelegem abia acum ustensilul ca ustensil, cu alte cuvinte [416]
ustensilul aflat în relația lui specific-funcțională. Faptul-de-a-face-ca-ceva-să-funcționeze, adică comprehensiunea menirii funcționale, care face cu putință în genere folosirea unui ustensil, este o expectativă ce păstrează în minte, prin care ustensilul este *prezentizat* ca acest ustensil anumit. În prezentizarea care, aflată în expectativă, păstrează totodată în minte, ustensilul ne vine în întâmpinare, ajunge să fie aici de față, adică intră în prezent. Expectativa unui „la ce anume" nu este o luare în considerare a unui scop, și cu atât mai puțin așteptarea unui rezultat. Expectativa nu are defel caracterul unei sesizări ontice, cum nici păstrarea în minte a celui ce capătă o menire nu implică o întârziere contemplativă în preajma a ceva. Acest fapt se lămurește dacă ne reprezentăm, evitând orice construcție, utilizarea nemijlocită a unui ustensil. Atunci când mă îndeletnicesc cu ceva și sunt în întregime absorbit de ceea ce fac, folosind un ustensil, eu nu-mi îndrept atenția asupra ustensilului ca atare, bunăoară asupra uneltei meșteșugărești. Tot așa, nu sunt orientat nici către activitatea însăși, ci, în cursul îndeletnicirii, eu mă mișc *în cadrul* relațiilor funcționale ca atare. Atunci când înțeleg aceste relații, eu mă țin în preajma complexului ustensilic aflat la îndemână. Eu nu mă țin nici în preajma unui ustensil și nici în preajma altuia, ci mă mișc în cadrul lui „pentru a..." (*Um-zu*). Tocmai de aceea noi avem o îndeletnicire (*Umgang*) cu lucrurile, și nu un simplu acces la ceea ce stă pur și simplu în fața noastră, ci o îndeletnicire cu lucrurile în măsura în care ele se arată ca ustensile într-un complex ustensilic. Faptul-de-a-face-ca-ceva-să-funcționeze, ca înțelegere a menirii funcționale, este acel proiect care, el abia, dă *Dasein*-ului acea lumină în strălucirea căreia ceva de felul ustensilului vine în întâmpinare.

Faptul-de-a-face-ca-ceva-să-funcționeze, ca *înțelegere a menirii funcționale*, are o *constituție temporală*. La

rândul său, acest fapt *trimite către o temporalitate și mai originară*. Abia când vom surprinde temporalizarea mai originară vom putea să cuprindem cu privirea modul în care *înțelegerea ființei* ființării — în acest caz înțelegerea caracterului de ustensil și a calității-de-a-fi-la-îndemână a ustensilului aflat la îndemână, respectiv înțelegerea
[417] capacității de a sluji a lucrului simplu-prezent și *calității-de-a-fi-simplă-prezență* a ființării simplu-prezente — *este făcută cu putință de către timp* și devine transparentă *prin timp*.

Nu vom cerceta deocamdată această temporalitate, ci ne vom întreba mai precis care este condiția fundamentală de care este nevoie pentru a sesiza un complex ustensilic în calitatea lui de *complex* ustensilic. Deocamdată am văzut în linii mari care este premisa folosirii unui ustensil: înțelegerea menirii funcționale. Însă fiecare ustensil, în calitatea lui de ustensil, se află înlăuntrul unui complex ustensilic. Acesta nu este un produs ulterior, obținut din ustensile simplu-prezente, ci un ustensil individual, înțeles de fiecare dată ca acest ustensil, este la-îndemână și este simplu-prezent doar în cadrul unui complex ustensilic. Comprehensiunea complexului ustensilic, înțeles ca un complex, este ceea ce premerge oricărei folosiri particulare a unui ustensil. Odată cu analiza comprehensiunii unui complex ustensilic în *totalitatea* menirii lui funcționale trecem la analiza fenomenului la care am făcut referire mai înainte, și anume conceptul și fenomenul de *lume*. În măsura în care lumea este un moment structural al faptului-de-a-fi-în-lume și faptul-de-a-fi-în-lume constituie constituția de ființă a *Dasein*-ului, noi ajungem, odată cu analiza lumii, totodată la comprehensiunea faptului-de-a-fi-în-lume însuși și a posibilității lui pornind de la timp. Interpretarea posibilității faptul-de-a-fi-în-lume pe temeiul temporalității este în sine deja interpretarea posibilității comprehensiunii ființei, în care sunt înțelese deopotrivă de originar ființa

Dasein-ului, *Dasein*-ul-laolaltă, adică ființa celorlalți, și ființa ființării — simplu-prezente sau la-îndemână — care de fiecare dată ne vine în întâmpinare într-o lume deschisă. Acest fel de comprehensiune a ființei este totuși în primă instanță nediferențiată, nearticulată. Din motive care țin de *Dasein*-ul însuși, această comprehensiune este orientată îndeobște către ființarea în care, cel mai adesea și în primă instanță, el s-a pierdut, adică ființarea-simplu-prezentă, motiv pentru care însăși interpretarea ontologică a ființei ce a fost dată la începuturile filozofiei, adică în Antichitate, și-a luat drept reper ființarea-simplu-prezentă. Această interpretare a ființei se dovedește insuficientă din punct de vedere filozofic de îndată ce capătă o dimensiune universală și încearcă, pe [418]
firul conducător al acestui concept de ființă, să înțeleagă și existența — când de fapt drumul ar trebui să fie în sens invers.

e) Fapt-de-a-fi-în-lume, transcendență și temporalitate. Schemele de orizont ale temporalității ecstatice

Trebuie să surprindem acum într-un mod mai principial ceea ce am prezentat în legătură cu înțelegerea existențială, atât cea autentică cât și cea inautentică. Trebuie să precizăm conceptul de *transcendență a Dasein*-ului, pentru a vedea corelația dintre transcendența *Dasein*-ului și comprehensiunea ființei; abia pornind de la această corelație, vom putea reveni la întrebarea privitoare la temporalitatea comprehensiunii ființei ca atare.

Îndeletnicindu-ne cu ființarea care ne vine în întâmpinare în primă instanță, și anume cu ustensilul, noi înțelegem menirea funcțională. Toată lucrarea la care este folosit ceva și în cursul căreia ceva este făcut să funcționeze este ceea ce este în cadrul unui „pentru a...“ Relațiile lui „pentru a ...“, dar și cele ale lucrurilor eliberate de un scop sau lipsite de un scop, își au temeiul în cele din urmă,

respectiv în primul rând, în *„în-vederea-a...“*. Ele sunt înțelese numai dacă *Dasein*-ul înțelege ceva de felul faptului-de-a-fi-în-vederea lui însuși. *Dasein*-ul înțelege, ca unul existent, ceva de felul unui „în-vederea-lui-însuși“, deoarece propria lui ființă este determinată prin aceea că *Dasein*-ul, ca unul ce există, are în ființa lui drept miză propria putință de a fi. Numai în măsura în care este înțeles ceva de felul unui „a-fi-în-vederea unei putințe de a fi“, numai de aceea poate fi dezvăluit ceva de felul unui „pentru a ...“ (relație de ordinul menirii funcționale). Faptul că toate relațiile de ordinul menirii funcționale își au ontologic temeiul într-un „în-vederea“ nu constituie nicidecum un argument pentru a decide dacă orice ființare, din punct de vedere ontic, este, ca ființare, în vederea *Dasein*-ului uman. Înrădăcinarea ontologică a structurilor de ființă a ființării și a posibilei lor inteligibilități în acest „în vederea“ se află încă în afara afirmației ontice că natura a fost creată sau este de față pentru scopurile *Dasein*-ului uman. Afirmația ontică cu privire la finalitatea lumii efective ține atât de puțin de înrădăcinarea ontologică de mai sus, încât aceasta din urmă este prezentată tocmai pentru a lămuri modul în care comprehensiunea [419] ființei unei ființări — ființare care este în sine și poate să fie fără ca vreun *Dasein* să existe — este posibilă doar pe temeiul înrădăcinării ontologice a relațiilor de ordinul menirii funcționale în „în vederea“. Abia după ce am explicat raporturile ontologice dintre, pe de o parte, modurile posibile de comprehensiune a ființei, și astfel relațiile de ordinul menirii funcționale, și, pe de altă parte, faptul-de-a-fi-în-vederea, se poate în genere decide dacă problema unei teleologii ontice a totalității ființării are un sens filozofic legitim, sau dacă nu cumva ea nu reprezintă decât o intruziune a bunului-simț în problematica filozofică. Faptul că structura ontologică a relațiilor de tipul „pentru a“ își are temeiul într-un „în-vederea“ nu decide nimic cu privire la posibilitatea ca relațiile on-

tice dintre ființare, natură și *Dasein* să fie de fapt relații de finalitate.

În măsura în care *Dasein*-ul există ca ființare ce are drept miză în ființa ei propria putință de a fi, el a înțeles deja ceva de felul lui „în vederea lui însuși". Doar pe baza acestei înțelegeri este posibilă existența. *Dasein*-ul trebuie să-și dea spre înțelegere propria putință de a fi. El își semnifică sieși cum stau lucrurile cu putința lui de a fi. Numim *semnificativitate* întregul acestor relații, adică tot ceea ce ține de structura totalității, astfel încât *Dasein*-ul să-și dea în genere ceva de înțeles, adică să poată să-și semnifice lui însuși propria putință de a fi. Aceasta este structura acelui ceva pe care noi îl desemnăm ca fiind *lumea în sens riguros ontologic*.

Am văzut mai înainte că *Dasein*-ul se înțelege pe sine cel mai adesea și în primă instanță pornind de la lucruri; odată cu aceasta este înțeles și *Dasein*-ul-laolaltă al celorlalți. În relațiile funcționale rezidă deja comprehensiunea putinței de a fi a *Dasein*-ului ca fapt-de-a-fi-laolaltă cu ceilalți. El este deschis în mod esențial, ca *Dasein*, pentru *Dasein*-ul-laolaltă al celorlalți. Explicit sau nu, *Dasein*-ul factic este în vederea putinței-de-a-fi-unul-laolaltă-cu-al- [420]
tul. Dar acest lucru e posibil numai întrucât *Dasein*-ul ca atare este determinat în mod originar de faptul-de-a-fi-laolaltă cu ceilalți. Atunci când spunem că *Dasein*-ul există în vederea lui însuși, aceasta e o determinație ontologică a existenței. Această propoziție existențială nu formulează încă nici o judecată despre posibilitățile existențiele. Atunci când formulăm propoziția „*Dasein*-ul există în mod esențial în vederea lui însuși", prin asta nu afirmăm în chip ontic că scopul factic al *Dasein*-ului factic este să se preocupe de sine în mod exclusiv și primordial și să-i folosească pe ceilalți ca instrumente în vederea acestui scop. O astfel de interpretare factic-ontică este posibilă numai pe temeiul constituției ontologice a *Dasein*-ului, anume aceea că el, *Dasein*-ul, este în genere

în vederea lui însuși. Deoarece el este în acest mod, numai de aceea el poate să fie laolaltă cu un alt *Dasein*, și numai de aceea un alt *Dasein*, care la rândul lui are drept miză propria ființă, poate să intre într-o relație esențial existențielă cu un altul.

Constituția de ființă a *Dasein*-ului este faptul-de-a-fi-în-lume. Asta înseamnă acum mai precis: *Dasein*-ul are drept *miză*, în existența lui, putința-de-a-fi-în-lume. Către această putință s-a proiectat el deja dintotdeauna. Astfel, în existența *Dasein*-ului, rezidă ceva de felul unei *comprehensiuni prealabile a lumii, a semnificativității.* Am circumscris mai sus în mod preliminar conceptul de lume, prilej cu care am arătat că lumea nu este suma ființărilor simplu-prezente, nu este totalitatea lucrurilor din natură — că lumea nu este câtuși de puțin ceva simplu-prezent sau vreo ființare la-îndemână. Conceptul de lume nu este o determinație a ființării intramundane, înțeleasă ca o ființare care este în sine simplu-prezentă, ci lumea este o determinație a ființei *Dasein*-ului. Acest lucru este exprimat de la bun început atunci când spunem: *Dasein*-ul există ca fapt-de-a-fi-în-*lume*. Lumea este proprie constituției existențiale a *Dasein*-ului. Lumea nu este simplu-prezentă, ci lumea există. Numai atât timp cât este *Dasein*-ul, adică el este existent, numai atât timp este dată lumea. *Comprehensiunea lumii* — în măsura în care ea implică înțelegerea relațiilor de tipul lui „pentru a...",
[421] de menire funcțională și de „a fi în vederea", — este în mod esențial *comprehensiune de sine însuși*, iar comprehensiunea de sine însuși este comprehensiunea *Dasein*-ului. Aceasta din urmă implică la rândul ei comprehensiunea faptului-de-a-fi-laolaltă cu ceilalți, comprehensiunea putinței proprii de a fi și comprehensiunea faptului de a se ține în preajma ființării simplu-prezente. *Dasein*-ul nu este mai întâi doar un fapt-de-a-fi-laolaltă cu ceilalți, pentru ca apoi să iasă în afara acestui fapt-de-a-fi-unul-la-olaltă-cu-altul spre a se îndrepta către o lume obiectivă,

către lucruri. Acest punct de plecare ar fi tot atât de greșit ca și idealismul subiectiv, care presupune mai întâi un subiect ce își procură apoi, într-un fel sau altul, un obiect. Presupoziția unei relații „eu-tu" ca relație dintre două subiecte implică faptul că, mai întâi, avem de-a face cu două subiecte ce sunt numeric două și care, apoi, își procură o relație reciprocă. Dimpotrivă, pe cât de originar este *Dasein*-ul un fapt de a fi cu ceilalți, pe atât de originar este el și fapt de a fi împreună cu ființarea-la-îndemână și cu ființarea-simplu-prezentă. *Dasein*-ul nu este, în primă instanță, nicidecum doar un fapt de a se ține în preajma lucrurilor, pentru ca apoi să des-copere din când în când, printre aceste lucruri, și ființări care au același fel de a fi cu el, ci *Dasein*-ul, ca ființare a cărei miză este ea însăși, este deopotrivă de originar fapt-de-a-fi-laolaltă cu alții *și* fapt de a fi în preajma ființării intramundane. Întrucât fiecare *Dasein* este de la sine un fapt existent de-a-fi-laolaltă cu alții, lumea, în interiorul căreia această ființare intramundană ne vine în întâmpinare, este dintotdeauna și de fiecare dată o lume pe care unul o împarte cu celălalt. Numai întrucât *Dasein*-ul este constituit, în mod prealabil, ca fapt-de-a-fi-în-lume, numai de aceea un *Dasein* poate în mod existențiel să împărtășească factic altuia ceva; așadar, această împărtășire factic-existențială nu constituie, ea mai întâi, posibilitatea ca *Dasein*-ul să aibă o lume laolaltă cu altul. Diferitele moduri ale faptului factic de-a-fi-unul-laolaltă-cu-altul constituie de fiecare dată numai posibilitățile factice ale anvergurii și autenticității deschiderii lumii, ca și feluritele posibilități factice ale confirmării intersubiective a ceea ce este des-coperit și ale legitimării intersubiective a consensului comprehensiunilor lumii, precum și posibilitățile factice ale modului în care sunt date și direcționate posibilitățile existențiele ale individului. Din nou, nu este o întâmplare că noi înțelegem în primă instanță acel ceva care este, în sens ontologic, lumea pornind de la ființarea [422]

intramundană, ființare de care ține nu numai ființarea-la-îndemână și ființarea-simplu-prezentă, ci, pentru înțelegerea naivă, și *Dasein*-ul altora. Semenii sunt la rândul lor simplu-prezenți; și ei alcătuiesc lumea. În privința conceptului de lume, așa cum e înțeles în mod comun, este suficient să facem trimitere la conceptul de κόσμος, așa cum apare el de pildă la Pavel. Acolo, κόσμος-ul nu este doar întregul format din plante, animale și Pământ, ci în primă instanță el este omul înțeles ca ființă părăsită de Dumnezeu și privită în relație cu Pământul, stelele, animalele și plantele.

Lumea există, cu alte cuvinte ea este numai în măsura în care *Dasein*-ul este aici de față. Numai dacă lumea este aici de față, numai dacă *Dasein*-ul există ca fapt-de-a-fi-în-lume, numai de aceea comprehensiunea ființei este și ea, și numai dacă ea există, ființarea intramundană este dezvăluită ca ființare simplu-prezentă și ca ființare la-îndemână. Comprehensiunea lumii, ca comprehensiune a *Dasein*-ului, este comprehensiune de sine. Sinele și lumea își au amândouă locul într-o singură ființare, în *Dasein*. Sinele și lumea nu sunt două ființări, precum subiectul și obiectul, și nici precum eu și tu, ci sinele și lumea sunt, în unitatea structurii faptului-de-a-fi-în-lume, determinația fundamentală a *Dasein*-ului însuși. Numai în măsura în care „subiectul" este determinat prin faptul-de-a-fi-în-lume, el poate deveni, în calitate de acest sine, un „tu" pentru un altul. Numai deoarece eu sunt un sine ce există, numai de aceea eu sunt un posibil „tu" pentru un altul, înțeles tot ca sine. Condiția fundamentală de posibilitate ca sinele să fie un „tu" posibil în cadrul faptului-de-a-fi-la-olaltă cu alții își are temeiul în aceea că *Dasein*-ul, ca sine ce este, este în așa fel încât există ca fapt-de-a-fi-în-lume. Căci „tu" înseamnă: tu care ești într-o lume cu mine. Dacă relația „eu-tu" reprezintă o relație privilegiată de existență, atunci această relație nu poate fi cunoscută în mod existențial, adică filozofic, câtă vreme nu se pune

întrebarea ce anume este existența în genere. Dar existenței îi aparține faptul-de-a-fi-în-lume. Că ființarea de acest fel are drept miză, în ființa ei, propria putință de a fi — această caracteristică a sinelui ei este presupoziția ontologică pentru renunțarea la sine, prin care fiecare *Dasein* se raportează la un altul în cadrul relației existențiale [423]
„eu-tu". Sinele și lumea își au amândouă locul în unitatea constituției fundamentale a *Dasein*-ului, adică a faptului-de-a-fi-în-lume. Acesta este condiția de posibilitate pentru înțelegerea altui *Dasein* și, în același timp, a ființării intramundane. Posibilitatea înțelegerii ființei ființării intramundane, dar și posibilitatea înțelegerii *Dasein*-ului însuși este posibilă doar pe temeiul faptului-de-a-fi-în-lume.

Ne punem acum întrebarea: *cum se întemeiază întregul acestei structuri*, al faptului-de-a-fi-în-lume, *în temporalitate*? De constituția fundamentală a ființării care este de fiecare dată a mea, care eu *însumi* sunt, ține faptul-de-a-fi-în-*lume*. Sinele și lumea își aparțin una alteia, își au locul amândouă în unitatea constituției *Dasein*-ului, determinând într-un mod deopotrivă de originar „subiectul". Cu alte cuvinte, ființarea care noi înșine suntem, adică *Dasein*-ul, este *transcendentul*.

Expunând conceptul de *transcendență*, cele spuse până acum vor spori în claritate. Cuvântul *transcendere* înseamnă: „a păși dincolo", „a trece", „a merge prin", uneori chiar și „a întrece". Noi determinăm conceptul filozofic de *transcendență* plecând de la înțelesul originar al acestui cuvânt, fără a ține seama prea mult de semnificația filozofică tradițională, care, pe deasupra, este ambiguă și nedeterminată. Dacă înțelegem cum se cuvine conceptul ontologic de „transcendență", abia atunci vom întrevedea ce anume căuta de fapt Kant atunci când punea transcendența în centrul problematicii filozofice, mergând până într-acolo încât își desemna propria filozofie ca fiind o filozofie transcendentală. Pentru a circumscrie con-

ceptul de transcendență trebuie să avem în vedere structurile fundamentale ale constituției de ființă a *Dasein*-ului, pe care le-am pus în lumină până acum. Pentru a nu încărca prea mult primele reflecții principiale, am evitat voit să lămurim complet structura fundamentală a grijii. Iată de ce expunerea conceptului de transcendență pe
[424] care o vom face este insuficientă, deși ea ne oferă, în primă instanță, lămuririle de care avem nevoie.

Potrivit semnificației filozofice curente a cuvântului, transcendentul este ființarea de dincolo. Deseori, Dumnezeu este desemnat ca fiind transcendentul. În cadrul teoriei cunoașterii, prin „transcendent" se înțelege ceea ce se află dincolo de sfera subiectului, adică lucrurile în sine, obiectele. Transcendentul, în acest sens, este ceea ce se află în afara subiectului. Atunci transcendentul este acel ceva care pășește în afara granițelor subiectului, respectiv acel ceva care a păși deja — ca și cum ar fi fost vreodată înlăuntru — ca și cum *Dasein*-ul ar păși în afara sa doar atunci când se raportează la un lucru. Lucrul nu transcende nicicând și nu este niciodată transcendentul în sensul acelui ceva care a săvârșit depășirea. Cu atât mai puțin este el transcendentul în sensul propriu-zis al cuvântului. Cel care depășește ca atare, respectiv acel ceva al cărui fel de a fi trebuie să fie determinat tocmai de această depășire (ce trebuie la rândul ei înțeleasă corect) este *Dasein*-ul. Am văzut de mai multe ori că, în cadrul experienței ființării, în special în cadrul îndeletnicirii cu ustensilul la îndemână, *Dasein*-ul înțelege deja și de fiecare dată menirea funcțională — că *Dasein*-ul revine la ființarea de acest fel abia pornind de la înțelegerea prealabilă a complexului menirii funcționale, a semnificativității și a lumii. Pentru ca ustensilul la-îndemână să-mi poată veni în întâmpinare, trebuie ca ființarea să stea în lumina menirii funcționale înțelese. Ustensilul și ființarea-la-îndemână ne vin în întâmpinare în orizontul unei lumi înțelese; ele ne vin în întâmpinare întotdeauna ca

ființări intramundane. Lumea este înțeleasă în prealabil atunci când obiectele ne vin în întâmpinare. Iată de ce spunem că lumea este într-un anumit sens mai în afară decât toate obiectele, ea este mai obiectivă decât toate obiectele și totuși nu are felul de a fi al obiectelor. Felul de a fi al lumii nu este simpla-prezență a obiectelor, ci lumea există. Lumea este — dacă continuăm să folosim conceptul comun de transcendență — transcendentul propriu-zis: acel ceva care trece chiar dincolo de obiecte; în același timp, acest ceva de dincolo este, ca unul care există, o determinație fundamentală a faptului-de-a-fi-în-lume, a *Dasein*-ului. Dacă lumea este transcendentul, atunci *transcendentul propriu-zis* este *Dasein*-ul. Abia astfel ajungem la *înțelesul ontologic autentic al transcendenței*, înțeles care mai păstrează încă ceva din semnificația fundamentală, comună, a cuvântului. *Transcendere* înseamnă a depăși, iar *transcendens*, transcendentul este *cel care depășește ca atare* și nu acel ceva către care depășesc. Lumea este transcendentul deoarece ea, aparținând structurii faptului-de-a-fi-în-lume, constituie păsirea dincolo către... ca atare. *Dasein*-ul însuși este în ființa lui cel care depășește și tocmai din acest motiv *nu* este el *imanentul*. Ceea ce transcende nu sunt obiectele — lucrurile nu pot nicicând să transceandă și să fie transcendente — ci „subiectele", în sensul înțeles corect ontologic al *Dasein*-ului, sunt cele care transcend, adică cele care pășesc prin ele însele și se depășesc pe ele însele. Numai ființarea care are felul de a fi al *Dasein*-ului transcende, și anume în așa fel încât tocmai transcendența caracterizează în chip esențial ființa. Tocmai acel ceva care, printr-o completă răsturnare a stării de fapt fenomenale, este desemnat în teoria cunoașterii ca fiind imanența, și anume sfera subiectului, tocmai el este în sine, în mod primordial și exclusiv, transcendentul. Întrucât este constituit prin faptul-de-a-fi-în-lume, *Dasein*-ul este o ființare care în ființa ei este *dincolo* de sine însăși. Structurii ei celei mai [425]

proprii îi aparține ἐπέκεινα. Această transcendere nu înseamnă doar și în primă instanță o raportare a unui subiect la un obiect, ci transcendența înseamnă: *a se înțelege pe sine pornind de la o lume*. *Dasein*-ul este ca atare în afara lui însuși. Numai acea ființare, de a cărei constituție de ființă ține transcendența, are posibilitatea să fie ceva de felul unui „sine". Transcendența este chiar presupoziția faptului că *Dasein*-ul are caracterul unui „sine". *Sineitatea Dasein*-ului *își are temeiul* în *transcendența* sa, și nu *Dasein*-ul e cel care, mai întâi, este un eu-sine care apoi să depășească ceva. În conceptul de sineitate rezidă un „către sine" și un „dinspre sine". Ceea ce există ca un
[426] sine nu poate să existe în acest fel decât ca transcendent. Această sineitate care își are temeiul în transcendență, adică posibilul „către sine" și „dinspre sine", este presupoziția modului în care *Dasein*-ul are factic diferite posibilități de a se avea pe sine în posesie și de a se pierde. Dar această sineitate este și presupoziția faptului că *Dasein*-ul este fapt-de-a-fi-laolaltă cu alții, înțeles ca fapt de a fi eu-sine laolaltă cu tu-sine. *Dasein*-ul nu există în primă instanță în cine știe ce mod misterios, pentru ca apoi să facă un pas dincolo de sine către alții sau către ființarea-simplu-prezentă, ci „a exista" înseamnă deja dintotdeauna: „a depăși" sau, mai corect, „a fi depășit deja".

Dasein-ul este transcendentul. Obiectele și lucrurile nu sunt niciodată transcendente. *În cadrul constituției fundamentale a faptului-de-a-fi-în-lume se vădește esența originară a transcendenței*. Transcendența, acest „în afara lui însuși" al *Dasein*-ului, face cu putință ca *Dasein*-ul să se raporteze la ființare — fie ca ființare simplu-prezentă, fie ceilalți, fie el însuși — ca ființare. Transcendența este dezvăluită *Dasein*-ului însuși, chiar dacă nu ca atare. Ea face cu putință revenirea la ființare, astfel încât în transcendență își are temeiul înțelegerea prealabilă a ființei. Ființarea pe care noi o numim *Dasein* este ca atare deschisă pentru... Deschiderea (*Offenheit*) ține de ființa sa. *Da-*

sein-ul este locul-de-deschidere, în care el este aici pentru sine și în care alții sunt și ei aici și către care ființarea-la-îndemână și ființarea-simplu-prezentă vin în întâmpinare.

Leibniz a numit substanțele spiritual-sufletești monade, sau mai precis spus, el a interpretat toate substanțele în genere ca monade (unități). În privința monadelor, Leibniz a formulat cunoscuta propoziție: monadele nu au ferestre, adică ele nu privesc în afara lor, nu privesc din interiorul unei cutii înspre afară. Monadele nu au ferestre deoarece nu au trebuință de ele; ele nu au trebuință de ferestre și nu au nevoie să privească în afară din interiorul unei cutii deoarece le ajunge ceea ce au în sine ca posesie cea mai proprie. Fiecare monadă ca atare poate avea reprezentări în funcție de gradul diferit de trezie. După posibilitate, totalitatea celorlalte monade, adică totalitatea ființării, este reprezentată în fiecare monadă. [427] Fiecare monadă reprezintă deja, în interiorul ei, întregul lumii. Monadele individuale se deosebesc între ele după gradul diferit de trezie, și anume din punctul de vedere al clarității în care le este accesibil, în mod pur pornind de la sine, întregul lumii, adică totalitatea celorlalte monade. Fiecare monadă, fiecare substanță, este în sine reprezentare, reprezentare în sensul că monada își reprezintă totalitatea ființării.

Abia constituția fundamentală a *Dasein*-ului, faptul-de-a-fi-în-lume, respectiv transcendența, așa cum le-am pus în lumină până acum, pot clarifica la ce anume se referă de fapt propoziția lui Leibniz despre lipsa de ferestre a monadelor. *Dasein*-ul ca monadă nu are nevoie de ferestre pentru a privi, abia astfel, către ceva din afara lui — și asta nu, cum crede Leibniz, deoarece toată ființarea ar fi deja accesibilă înlăuntrul cutiei și de aceea ar putea fi închisă bine în sine și încapsulată, ci deoarece monadele, *Dasein*-ul, potrivit ființei lui (potrivit transcendenței lui), este deja afară, adică este în preajma altei

ființări, și asta înseamnă că este mereu în preajma lui însuși. *Dasein*-ul nu *este* căutși de puțin într-o cutie. Datorită acestei transcendențe originare, o fereastră este de prisos pentru *Dasein*. În interpretarea monadologică pe care a dat-o substanței, Leibniz, vorbind despre lipsa de ferestre a monadelor, a întrevăzut fără îndoială un fenomen autentic. Dar faptul că a rămas tributar conceptului tradițional de substanță l-a împiedicat să înțeleagă temeiul originar al lipsei ferestrelor și astfel să interpreteze în mod potrivit acest fenomen. El nu a putut să vadă că monada, întrucât are în chip esențial putința reprezentării, adică oglindește o lume, este transcendență și nu o ființare simplu-prezentă de tip substanțial, o cutie fără ferestre. Transcendența nu este instituită abia prin faptul că un obiect și un subiect, sau un tu și un eu se întâlnesc, ci *Dasein*-ul însuși ca „fapt de a fi subiect" transcende. *Dasein*-ul ca atare este fapt-de-a-fi-către-sine, fapt-de-a-fi-laolaltă cu alții și fapt-de-a-fi-în-preajma ființării la-îndemână și a
[428] ființării simplu-prezente. *Caracterul depășirii*, al transcendenței, străbate de la un capăt la altul momentele structurale ale lui *către-sine*, ale lui *laolaltă-cu-alții* și ale lui *în-preajma-ființării-simplu-prezente*. Unitatea acestor relații o desemnăm ca fapt-de-a-sălășlui-în al *Dasein*-ului, fapt înțeles ca familiaritate originară a *Dasein*-ului cu sine însuși, cu alții, și cu ființarea-la-îndemână și cu ființarea-simplu-prezentă. Această familiaritate este ca atare *familiaritate într-o lume*.

Faptul-de-a-sălășlui-în este în mod esențial fapt-de-a-fi-în-lume. Acest lucru trebuie să fie clar în urma celor spuse până acum. *Dasein*-ul, ca sineitate, este *în vederea lui însuși*. Acesta este modul originar în care *Dasein*-ul este către-sine. El însuși, *Dasein*-ul, este însă numai ca fapt-de-a-fi-în-preajma-ființării la-îndemână, adică în preajma a ceea ce înțelege el pe seama complexului lui „pentru a". Relațiile de tipul lui „pentru a" sunt înrădăcinate în acest „în-vederea". Unitatea acestui întreg de relații ce ține de

faptul-de-a-sălășlui-în al *Dasein*-ului este lumea. Faptul-de-a-sălășlui-în este fapt-de-a-fi-în-lume.

Cum este posibil acest fapt ca întreg? Mai precis, de ce structura primordială a faptului-de-a-fi-în-lume ca atare întemeiază transcendența? În ce anume se întemeiază transcendența *Dasein*-ului însuși? Răspunsul îl vom da ținând seama de cele două momente structurale, „fapt-de-a-sălășlui-în" și „lume", care, deși le-am cercetat în mod separat, își aparțin unul altuia. *Faptul-de-a-sălășlui-în* ca un *către-sine*, ca un „în-vederea-lui-însuși", este posibil doar pe temeiul *viitorului*, și anume deoarece acest moment structural al timpului este în sine ecstatic. *Caracterul ecstatic al timpului face cu putință caracterul specific de depășire al Dasein-ului, transcendența*, și astfel și lumea. În acest caz — și astfel ajungem la determinația cea mai centrală a lumii și a temporalității — ecstazele temporalității (viitor, trecut esențial, prezent) nu sunt pur și simplu răpiri către..., răpiri către nimic, ci ele, ca răpiri către..., au, pe temeiul caracterului lor ecstatic, un *orizont* prefigurat pornind de la modul răpirii, adică un *orizont* prefigurat pornind de la modul viitorului, trecutului esențial și prezentului, așadar *un orizont ce aparține ecstazei înseși*. Fiecare ecstază, ca răpire către..., [429]
are totodată în sine și în mod intrinsec o prefigurare a structurii formale a unui *„către ce" al răpirii*. Desemnăm acest *„încotro" al ecstazei* drept orizont sau, mai exact, drept *schemă de orizont a ecstazei*. Fiecare ecstază are în sine o schemă bine determinată, care se modifică ea însăși odată cu felul în care se temporalizează temporalitatea, adică odată cu modul în care ecstazele se modifică. Așa cum ecstazele constituie în sine unitatea temporalității, tot așa unității ecstatice a temporalității îi corespunde de fiecare dată o unitate a *schemelor ei* de orizont. *Transcendența faptului-de-a-fi-în-lume își are temeiul* în totalitatea ei specifică *în unitatea originară, ecstatică-de orizont a temporalității*. Dacă transcendența

face cu putință comprehensiunea ființei iar transcendența își are la rândul ei temeiul în constituția ecstatică-de orizont a temporalității, atunci temporalitatea este condiția de posibilitate a comprehensiunii ființei.

§ 21. Temporalitate [a ființei] și ființă

Se cere să înțelegem modul în care *temporalitatea* [ființei], proprie *Dasein*-ului, *face cu putință comprehensiunea ființei* pe temeiul *temporalității care întemeiază transcendența Dasein-ului*. Temporalitatea [ființei] este temporalizarea cea mai originară a temporalității ca atare. Considerațiile noastre au avut mereu drept reper întrebarea privitoare la posibilitatea unei anumite comprehensiuni a ființei: a *comprehensiunii ființei privite ca fapt-de-a-fi-simplu-prezent în sensul cel mai larg cu putință*. Apoi am arătat cum îndeletnicirea cu ființarea își are temeiul, ca îndeletnicire, în temporalitate. De aici am dedus, dar numai în parte, că temporalitatea face cu putință îndeletnicirea în măsura în care aceasta înțelege ființa (și tocmai în această măsură). Trebuie să arătăm în chip explicit *modul în care înțelegerea calității-de-a-fi-la-îndemână* a ustensilului aflat la îndemână *este* ca atare *o înțelegere a lumii*, precum și *modul în care* această *înțelegere a lumii ca transcendență a Dasein-ului este înrădăcinată în constituția ecstatică-de orizont a temporalității lui*. Înțelegerea calității-de-a-fi-la-îndemână a ființării aflate la [430] îndemână *a proiectat deja această ființă către timp*. În linii mari, putem spune că comprehensiunea ființei face uz de timp fără ca *Dasein*-ul prefilozofic și nefilozofic să știe acest lucru în chip explicit. Această corelație între ființă și timp nu este totuși în întregime ascunsă *Dasein*-ului, ci ea îi este cunoscută în virtutea unei explicitări — care, ce-i drept, este foarte greșit înțeleasă și dă naștere la rândul ei la alte neînțelegeri. Într-un anumit mod, *Da-*

sein-ul înțelege că interpretarea ființei depinde, într-o formă sau alta, de timp. Atât cunoașterea prefilozofică cât și cea filozofică obișnuiesc să deosebească ființarea în felul ei de a fi din punct de vedere al timpului. Deja filozofia antică considera că ὀντως ὄν este ființarea ce este prin excelență și în mod propriu-zis, așadar ceea ce ființează *mereu*, deosebind-o de ceea ce este schimbător, de ființarea care când este, când nu este. În vorbirea de zi cu zi, această ființare este „vremelnică". „Vremelnic" înseamnă aici „ceea ce trece cu timpul", adică ceea ce se petrece în timp. Pornind de la această distincție dintre ființarea care este mereu și cea care este vremelnică, se trece la determinarea ființării atemporale și a ființării supratemporale. Atemporalul se referă la felul de a fi al numerelor, al determinațiilor pure ale spațiului, iar supratemporalul se referă la ceea ce este etern în sensul de *aeternitas*, deosebită de *sempiternitas*. În aceste distincții ale feluritelor feluri de a fi în funcție de timp, timpul este luat în sensul lui comun, de intratemporalitate. Nu poate fi o întâmplare faptul că până și comprehensiunea prefilozofică și cea filozofică iau ca reper timpul când vor să caracterizeze ființa. Pe de altă parte, am văzut că I. Kant, atunci când a încercat să conceapă ființa ca atare și să o determine ca poziție, nu a făcut defel uz de timp în înțelesul lui comun. Dar de aici nu rezultă că el nu a făcut deloc uz de temporalitate, în sensul ei originar de temporalitate [a ființei], dar fără a avea o înțelegere a ființei, adică fără a se fi lămurit în privința condiției de posibilitate a propozițiilor lui ontologice. [431]

Să încercăm să dăm o *interpretare temporală (temporal) a ființei ființării ce este simplu-prezentă în primă instanță, adică a calității-de-a-fi-la-îndemână*, și să arătăm prin acest exemplu, însă din punct de vedere al transcendenței, cum este posibilă temporal (*temporal*) comprehensiunea ființei. În acest fel, vom arăta că funcția timpului este aceea de a face cu putință înțelegerea ființei. După

aceasta ne vom întoarce la prima *teză kantiană* și vom încerca, pornind de la cele aflate între timp, să dovedim în ce măsură critica pe care i-am făcut-o lui Kant era în dreptățită și în ce mod poate ea să fie întregită principial, și anume în latura ei pozitivă.

a) Interpretarea temporală (*temporal*) a ființei ca fapt-de-a-fi-la-îndemână. *Praesentia* ca schemă de orizont a ecstazei prezentizării

Să ne amintim de caracterizarea pe care am dat-o temporalității îndeletnicirii cu ustensilul. Îndeletnicirea ca atare face accesibil în mod primordial și adecvat un complex ustensilic. Să dăm un exemplu banal: atunci când privim atelierul unui cizmar, noi putem, ce-i drept, să constatăm tot felul de lucruri simplu-prezente. Dar ce anume este această ființare și cum anume este ea la îndemână, potrivit reității sale, ni se dezvăluie abia în cadrul îndeletnicirii adecvate cu ustensilele din atelier, fie ele destinate prelucrării pielii sau confecționării încălțămintei. Numai cine se pricepe la cizmărie poate să descopere de la sine această lume ambiantă a cizmarului. Ce-i drept, putem să punem întrebări cu privire la folosirea ustensilelor și cu privire la procedeul pe care îl implică această folosire; pe baza înțelegerii astfel obținute suntem în stare, așa cum obișnuim să spunem, să ne închipuim cum se îndeletnicește factic cizmarul cu aceste lucruri. Dar numai în foarte puține zone ale ființării ce ne este cunoscută avem o asemenea familiaritate încât să putem să ne îndeletnicim cu ustensilul pe care această îndeletnicire îl des-coperă ca atare. [432] Întregul cerc al ființării intramundane ce ne este accesibilă nu ne este însă accesibil în aceeași măsură de originar și adecvat. Multe sunt lucrurile de care avem cunoștință, și totuși nu ne descurcăm în mijlocul lor. Ele ne vin, ce-i drept, în întâmpinare ca ființări, dar într-un chip nefamiliar. Multe ființări, chiar

și cele deja des-coperite, au pentru noi caracterul nefamiliarității. Acest caracter determină în chip pozitiv ființarea care ne vine în întâmpinare în primă instanță. În această privință, nu trebuie să cercetăm mai în amănunt, cu atât mai mult cu cât acest mod privativ al des-coperirii ființării simplu-prezente nu poate fi înțeles ontologic decât pe baza structurii familiarității de primă instanță. Trebuie de aceea să reținem în mod principial că punctul obișnuit de plecare al teoriei cunoașterii, potrivit căruia ne-ar fi dată în chip uniform o multitudine de lucruri, respectiv de obiecte ce apar într-un mod oarecare, nu este pe măsura stărilor de fapt de primă instanță și de aceea face ca problematica teoriei cunoașterii să fie de la bun început una artificială. Familiaritatea originară cu ființarea rezidă în *îndeletnicirea* adecvată ființării. Din punct de vedere al temporalității ei, îndeletnicirea se constituie *într-o prezentizare care, aflată în expectativă, păstrează totodată în minte și este prezentizare a complexului ustensilic* ca atare. Abia faptul-de-a-face-ca-ceva-să-funcționeze, ca înțelegere prealabilă a menirii funcționale, face ca ființarea să fie înțeleasă ca acea ființare care este, adică din punctul de vedere al ființei ei. Ființei acestei ființări îi este propriu un conținut de *res*, „ce"-itatea ei specifică, și un mod de a fi. „*Ce*"-itatea ființării care ne vine în întâmpinare zilnic este definită de caracterul de ustensil. *Modul în care* ființarea, care are această reitate, așadar ustensilul, este, îl numim *fapt-de-a-fi-la-îndemână* sau calitatea-de-a-fi-la-îndemână, pe care o deosebim de faptul-de-a-fi-simplu-prezent. Când un anumit ustensil nu este la îndemână în lumea ambiantă cea mai apropiată, astfel încât să-l putem apuca imediat — atunci acest „fapt de a nu fi la îndemână" nu echivalează nicidecum cu neființa pură. Ustensilul respectiv a fost pesemne înlăturat, sau, cum mai putem spune, el *„nu mai e" (la-îndemână). Ceea ce „nu mai e" (la-îndemână)* este doar un mod al ființării la-îndemână. Căci nici

noi, atunci când spunem despre ceva că „nu mai e" (la-
[433] îndemână), nu vrem de fapt să spunem că a fost pur și simplu nimicit. Firește, ceva poate „să nu mai fie" (la-îndemână) în sensul că a încetat cu totul să mai fie, în sensul că a fost nimicit. Se naște însă întrebarea ce înseamnă de fapt aici „a fi nimicit", și anume dacă el poate fi echivalat cu neființa și nimicul. În orice caz, vedem iarăși că până și o analiză rudimentară dezvăluie, fie și numai în cadrul ființei lucrurilor și a ustensilelor, o multitudine de trepte ale ființei ce își au temeiul în ele însele. Am arătat în linii mari în ce măsură comprehensiunea ustensilului presupune înțelegerea menirii funcționale, a semnificativității și a lumii și astfel constituția ecstatică-de orizont a *Dasein*-ului. Ceea ce ne interesează acum este doar felul de a fi al ustensilului, *calitatea lui de-a-fi-la-îndemână*, și anume *din punctul de vedere al posibilității lui temporale* (*temporal*), adică din punctul de vedere al modului în care înțelegem temporal calitatea-de-a-fi-la-îndemână ca atare.

Chiar din referirea pe care am făcut-o la posibila modificare suferită de ființa ființării la-îndemână atunci când aceasta devine o ființare ce „nu mai e" (la-îndemână) putem deduce că *calitatea-de-a-fi-la-îndemână* și *calitatea-de-a-„nu mai fi"-(la-îndemână)* sunt anumite *ipostaze ale unui fenomen fundamental*, pe care îl desemnăm formal ca *prezență (Anwesenheit)* și *absență*, iar în genere ca *praesentia*. Dacă calitatea-de-a-fi-la-îndemână sau ființa acestei ființări are un sens *praesențial*, asta înseamnă că acest fel de a fi este înțeles temporal (*temporal*), adică pornind de la temporalizarea temporalității în sensul unității ecstatice-de orizont. Acum, când interpretăm ființa pornind de la timp, folosim în mod intenționat pentru toate determinațiile timpului expresii latinești, pentru a le deosebi terminologic de determinațiile proprii temporalității, așa cum am caracterizat-o deja. *Ce înseamnă praesentia din punctul de vedere al timpului și al temporalității în genere?* Dacă am răspunde că *prae-*

sentia este momentul prezentului, nu am spune prea mult. Persistă întrebarea de ce în loc de *praesentia* nu folosim termenul de prezent. Dacă totuși folosim acest nou termen, lui trebuie să-i corespundă o nouă semnificație. Dacă deosebirea terminologică este justificată, atunci ambele fenomene, prezentul și *praesentia*, nu înseamnă ace- [434]
lași lucru. Oare este *praesentia* identică cu acel fenomen propriu prezentului, pe care l-am cunoscut sub numele de „acum", νῦν, și pe care îl are în vedere interpretarea comună a timpului atunci când spune că timpul este o succesiune ireversibilă de „acum"-uri? Dar nici *praesentia* și „acum"-ul nu sunt totuna. Căci „acum"-ul este un caracter al intratemporalității, al ființării la-îndemână și al ființării simplu-prezente, în timp ce *praesentia* trebuie să constituie condiția de posibilitate a înțelegerii calității-de-a-fi-la-îndemână ca atare. Fiecare ființare la-îndemână este, ce-i drept, „în timp", este intratemporală; despre ea putem spune că „este acum", că „a fost odată" sau că „va fi atunci" disponibilă. Când determinăm ființarea-la-îndemână ca fiind una intratemporală, noi presupunem deja că înțelegem ființarea-la-îndemână *ca* ființare la-îndemână, adică înțelegem această ființare în felul ei de a fi, și anume în faptul ei de-a-fi-la-îndemână. Această înțelegere prealabilă a calității-de-a-fi-la-îndemână a ființării la-îndemână trebuie să fie cu putință tocmai prin *praesentia*. „Acum"-ul, ca o determinație a timpului ca intratemporalitate, nu poate de aceea să preia interpretarea temporală (*temporal*) a ființei ființării — în cazul nostru a calității-de-a-fi-la-îndemână. În orice determinare prin „acum", în orice determinare comună, temporală, a ființării la-îndemână (dacă ființarea-la-îndemână a fost deja înțeleasă) se face uz de timp într-un sens mai originar. Asta înseamnă că caracterizarea comună a ființei ființării luând drept fir conducător timpul — ca temporală, atemporală, supratemporală — este pentru noi depășită. Ea

nu este o interpretare ontologică, ci una ontică, în care timpul însuși este luat ca o ființare.

Praesentia este un fenomen mai originar decât „acum"-ul. Mai originară decât „acum"-ul este clipa, și asta deoarece ea este un mod al prezentului, al prezentizării a ceva, care se poate exprima spunând „acum". Astfel ajungem iarăși la prezent, întrebându-ne: este *praesentia* totuși identică cu prezentul? Nicidecum. *Pre-*
[435] *zentul, prezentizarea a...* le-am desemnat ca fiind una din *ecstazele temporalității*. Însuși numele de *„praesentia"* arată deja că el *nu* se referă la un *fenomen ecstatic* ca prezentul și viitorul, în orice caz nu la fenomenul ecstatic al temporalității din punct de vedere al structurii sale ecstatice. Și totuși există o *legătură între prezent și praesentia*, legătură ce nu este una întâmplătoare. Am arătat deja că ecstazele timpului nu sunt simple răpiri către..., ca și cum direcția răpirii ar fi către nimic sau ar fi încă nedeterminată. Dimpotrivă, fiecărei ecstaze ca atare îi este propriu un orizont care este determinat prin ea și care, el abia, desăvârșește structura acelei ecstaze. *Prezentizarea*, fie cea autentică în sensul clipei, fie cea inautentică, *proiectează acel ceva pe care îl prezentizează*, cu alte cuvinte proiectează acel ceva care poate veni în întâmpinare într-un prezent și pentru un prezent, *către ceva de felul lui praesentia*. Ecstaza prezentului este ca atare condiția de posibilitate a unui anumit „fapt de a fi în afara lui însuși", a transcendenței, a proiectării către *praesentia*. Ca o condiție de posibilitate a lui „în afara lui însuși", această ecstază are în sine o *prefigurare schematică* a acelui ceva *către care* are loc acest „în afara lui însuși". Ceea ce se află dincolo de ecstaza ca atare pe temeiul caracterului ei de răpire, fiind determinat tocmai de acest caracter, sau, mai precis, ceea ce determină în genere *„către care"-le acestui „în afara lui însuși"* ca atare este *praesentia ca orizont*. Prezentul se proiectează ecstatic în sine însuși către *praesentia*. *Praesentia* nu este identică cu pre-

zentul, ci ea, *ca determinație fundamentală a schemei de orizont a acestei ecstaze*, constituie deopotrivă structura temporală completă a prezentului. Același lucru se poate spune despre celelalte două ecstaze, viitor și trecut esențial (reiterare, uitare, păstrare-în-minte).

Pentru a nu tulbura prea mult privirea îndreptată asupra fenomenului, și-așa greu de surprins, al temporalității, ne vom mărgini să explicăm doar prezentul și orizontul ecstatic al acestuia, *praesentia*. Prezentizarea este acea ecstază din temporalizarea temporalității, care se înțelege [436]
ca atare în funcție de *praesentia*. Ca răpire către..., prezentul este un fapt de a fi deschis pentru *ființarea care ne vine în întâmpinare*, și care astfel *este înțeleasă în prealabil în funcție de praesentia*. Pe baza orizontului deja deschis în cadrul ecstazei, pe baza lui *praesentia*, tot ceea ce ne vine în întâmpinare în prezentizare este înțeles ca ceva prezent, adică este înțeles în funcție de prezență. În măsura în care calitatea-de-a-fi-la-îndemână și calitatea-de-a-„nu mai fi"-(la-îndemână) înseamnă ceva de felul prezenței și absenței, adică *praesentia* modificată și modificabilă într-un fel sau altul, în aceeași măsură ființa ființării care ne vine în întâmpinare intramundan este praesențială, cu alte cuvinte ea este în mod principial proiectată temporal (*temporal*). *În consecință, noi înțelegem ființa pornind de la schema originară de orizont a ecstazelor temporalității.* Schemele ecstazelor nu pot fi dezlegate structural de ecstaze, deși înțelegerea, în orientarea ei, poate să se îndrepte în primă instanță către schema ca atare. Temporalitatea, care este luată în primă instanță în funcție de schemele de orizont ale temporalității, ca condiții de posibilitate a comprehensiunii ființei, constituie conținutul conceptului general de temporalitate [a ființei]. *Temporalitatea [[ființei]* este *temporalitatea din punct de vedere al unității schemelor de orizont ce sunt proprii temporalității*, în cazul nostru prezentul din punct de vedere al lui *praesentia*. În funcție de modul în care se tem-

poralizează temporalitatea — care se temporalizează mereu în cadrul unității ecstazelor ei, astfel încât accentuarea unei ecstaze modifică de fiecare dată și celelalte ecstaze —, în funcție de acest mod se modifică și corelațiile temporale (*temporal*) interne ale schemelor de orizont ale timpului.

În unitatea ei ecstatică-de orizont, temporalitatea este condiția fundamentală de posibilitate a lui ἐπέκεινα, adică a transcendenței care constituie însuși *Dasein*-ul. Temporalitatea este ea însăși condiția fundamentală de posibilitate a oricărei înțelegeri care își are temeiul în transcendență, înțelegere a cărei structură esențială rezidă în proiectare. Din perspectivă inversă, putem spune că, în sine, temporalitatea este proiectarea de sine originară prin excelență, astfel încât oriunde și oricând este vorba de înțelegere — facem abstracție de celelalte momente ale
[437] *Dasein*-ului —, această înțelegere este posibilă numai în cadrul proiectării de sine a temporalității. Aceasta din urmă, ca una dezvăluită, este aici de față deoarece ea face în genere cu putință „aici"-ul ca loc de deschidere și starea lui de dezvăluire.

Dacă temporalitatea este proiectarea de sine prin excelență și ca atare condiția de posibilitate a oricărei proiecții, atunci, într-un sens sau altul, temporalitatea este deja dezvăluită în fiecare proiecție factică, iar timpul răzbate undeva și cumva, fie și numai în înțelegerea comună sau în neînțelegere. Acolo unde în genere un „aici", un loc-de-deschidere, este dezvăluit în el însuși, acolo se dezvăluie temporalitatea. Oricât de ascunsă ar rămâne temporalitatea, mai ales în ceea ce privește temporalitatea [ființei] ei, și oricât de puțin ar ști *Dasein*-ul în chip explicit despre ea, oricât de departe a stat ea până acum de orice sesizare tematică, temporalizarea ei străbate cu vigoare *Dasein*-ul într-un mod și mai elementar decât lumina zilei — de care nu ne pasă în cursul îndeletnicirii zilnice cu lucrurile, dar care este condiția fundamen-

tală a văzului cu ochii, călăuzit la rândul lui de privirea ambientală cotidiană. Deoarece, în sine, unitatea ecstatică-de orizont a temporalității este proiectarea de sine prin excelență, deoarece ea, ca una ecstatică, face cu putință în genere proiecția către... și deoarece, împreună cu orizontul care este propriu ecstazei, reprezintă în genere condiția de posibilitate a unui „în direcția a", a unui „în afară către" — de aceea nu ne mai putem întreba către ce anume sunt la rândul lor proiectate schemele, și astfel *in infinitum*. Succesiunea, pe care am menționat-o mai devreme, a proiectelor ce trimit, așa-zicând, de la unul la altul — înțelegerea ființării, proiectul ființei, înțelegerea ființei, proiectul către timp –, se încheie odată cu orizontul unității ecstatice a temporalității. Nu putem da o justificare mai originară acestui fapt, pentru că atunci ar trebui să cercetăm problema finitudinii timpului. Cu acest orizont, fiecare ecstază a timpului, adică temporalitatea însăși, își atinge limita. Dar această limită nu este nimic altceva decât începutul și punctul de plecare pentru posibilitatea oricărei proiectări. S-ar obiecta că desemnarea acelui ceva către care ecstaza ca atare este răpită, așadar desemnarea acelui ceva ca orizont ar fi din nou o interpretare a „către ce"-ului în genere către care [438]
trimite o ecstază; atunci, am putea răspunde: conceptul de „orizont" în sens comun presupune tocmai acel ceva pe care noi îl numim orizont ecstatic. Căci pentru noi n-ar exista ceva de felul unui orizont, dacă nu ar exista un fapt de a fi deschis ecstatic pentru... și o determinație schematică a aceluiași fapt, de exemplu în sensul de *praesentia*. Același lucru este valabil pentru conceptul de schemă.

În principiu, trebuie să ținem seama de următorul lucru: dacă determinăm temporalitatea drept constituția originară a *Dasein*-ului și astfel drept origine a posibilității de a înțelege ființa, atunci temporalitatea [ființei] ca origine este în chip necesar mai bogată și mai fertilă

decât tot ceea ce ar putea proveni din această origine. Aici se vădește o relație specială, care este relevantă pentru întreaga filozofie, și anume aceea că, în domeniul ontologicului, posibilul are întâietate față de orice lucru efectiv. Orice desprindere din origine și orice geneză în domeniul ontologicului nu este creștere și desfășurare, ci degenerare, în măsura în care tot ceea ce se desprinde din origine se *des*-prinde, adică se desface într-o oarecare măsură, se îndepărtează de atotputernicia sursei. Ființarea poate să fie des-coperită ca ființare ce are felul de a fi al ființării la-îndemână, ea poate, în cursul îndeletnicirii, să vină în întâmpinare ca ființarea *ce* este și *așa cum* este în sine, doar dacă această des-coperire și această îndeletnicire cu ea sunt luminate de o *praesentia* înțeleasă într-un fel sau altul. Ea este schema de orizont a ecstazei ce determină primordial temporalizarea temporalității care este proprie îndeletnicirii cu ființarea-la-îndemână. Am arătat de altfel că temporalitatea proprie îndeletnicirii cu ustensilul este o prezentizare care, aflată în expectativă, păstrează totodată în minte. Ecstaza prezentului are întâietate în cadrul temporalității proprii îndeletnicirii cu ființarea-la-îndemână. De aceea, ființa ființării la-îndemână, calitatea-de-a-fi-la-îndemână, este înțeleasă primordial pornind de la *praesentia*.

Rezultatul considerațiilor de până acum, care trebuiau să servească la expunerea temporalității [ființei], poate fi rezumat într-o frază. *Calitatea-de-a-fi-la-îndemână a ființării la-îndemână, ființa acestei ființări, este înțe-*
[439] *leasă ca* praesentia -- praesentia *care, ca una ce este înțeleasă ne conceptual, este deja dezvăluită în proiectarea de sine a temporalității, prin a cărei temporalizare ceva de felul îndeletnicirii cu ființarea-la-îndemână și cu ființarea-simplu-prezentă devine posibil.*

Calitatea-de-a-fi-la-îndemână înseamnă, formal, *praesentia*, prezență, dar o *praesentia* de un fel anume. Schema praesențială, ce este proprie în chip primordial

calității-de-a-fi-la-îndemână ca unui anumit mod de a fi, trebuie să fie determinată mai îndeaproape din punct de vedere al conținutului ei praesențial. Deoarece, în lipsa unei stăpâniri depline a metodei fenomenologice, și mai ales în lipsa unei siguranțe a înaintării în această latură a problemei, se ivesc mereu dificultăți în înțelegerea interpretării temporale (*temporal*), din acest motiv vom încerca, făcând un ocol, să oferim măcar o reprezentare a modului în care, în conținutul lui *praesentia* ce este propriu calității-de-a-fi-la-îndemână, rezidă o multitudine de structuri intricate.

Tot ceea ce este pozitiv poate fi lămurit cu precădere pornind de la ceea ce este privativ. Nu putem aici să cercetăm motivele pentru care lucrurile stau astfel. În treacăt fie spus, aceste motive rezidă la rândul lor în esența temporalității și în negația ce este înrădăcinată în ea. Dacă pozitivul poate fi lămurit cu precădere pornind de la privativ, atunci, în ceea ce privește problema noastră, aceasta înseamnă: interpretarea temporală (*temporal*) a calității-de-a-fi-la-îndemână poate fi realizată într-o măsură și mai clară luând drept reper calitatea-de-a-nu-fi-la-îndemână. Pentru a înțelege această caracterizare a calității-de-a-fi-la-îndemână pornind de la calitatea-de-a-nu-fi-la-îndemână, trebuie să ținem seama de următorul lucru: ființarea care ne vine în întâmpinare în cursul îndeletnicirii cotidiene are într-un mod privilegiat caracterul de *ne-ieșire în evidență*. Noi nu percepem explicit, de fiecare dată și în mod constant, lucrurile din jurul nostru și dinlăuntrul unei lumi familiare, și, mai mult decât atât, nici nu constatăm în mod expres că ar fi la-îndemână. Tocmai pentru că nu obișnuim să remarcăm în mod expres și să ne asigurăm că ființările sunt pur și simplu, tocmai de aceea noi le avem pe ele în jurul nostru într-un mod cu totul particular, și anume așa cum sunt ele în sine. Datorită seninătății imperturbabile cu care ne îndeletnicim cu lucrurile, ele ne devin accesibile tocmai [440]

din punctul de vedere al acelei prezențe a lor care nu iese în evidență. Faptul că îndeletnicirea noastră *nu este deranjată* de nimic face cu putință, printre altele, seninătatea cu care ne îndeletnicim cu lucrurile. Ea nu trebuie să fie întreruptă în desfășurarea ei. Acestei seninătăți netulburate, în virtutea căreia ne îndeletnicim cu lucrurile, îi stă la bază o temporalitate specifică, care face cu putință ca noi, atunci când abordăm un complex de ustensile-la-îndemână, să ne pierdem în el. Temporalitatea îndeletnicirii cu ustensilul este în mod primordial o prezentizare. În urma celor spuse mai devreme, acestei prezentizări îi aparține o anumită constituție praesențială a orizontului prezentului, pe temeiul căruia prezența specifică a ființării la-îndemână, de pildă spre deosebire de ființarea-simplu-prezentă, este înțeleasă în prealabil. Faptul că îndeletnicirea noastră senină cu ființarea-la-îndemână *nu este deranjată* de nimic se vădește ca atare dacă îl punem în contrast cu situația în care îndeletnicirea este deranjată, și anume atunci când deranjarea vine dinspre însăși ființarea cu care avem de-a face.

Trăsătura caracteristică a complexului ustensilic este aceea că fiecare ustensil se află în relație cu celelalte ustensile, nu numai cu privire la caracterul lui corespunzător de *res*, ci în așa fel încât fiecare ustensil are un loc care îi este propriu. *Locul unui ustensil* înlăuntrul unui complex ustensilic se determină întotdeauna din perspectiva maniabilității ființării la-îndemână, maniabilitate ce este prescrisă și cerută de totalitatea menirilor funcționale. Atunci când o preocupare obișnuită este întreruptă de către acel ceva cu care ea se îndeletnicește, atunci îndeletnicirea face o pauză, și anume în așa fel încât preocuparea nu se întrerupe, ci doar se oprește și, ca una împiedicată, stă explicit în preajma acelui ceva cu care are de-a face. Cazul-limită de întrerupere, și asta înseamnă de oprire, a unei preocupări obișnuite de un fel sau altul este lipsa unui ustensil ce aparține acelui complex ustensilic.

A lipsi înseamnă „a nu mai fi" (la-îndemână) a unei ființări care, altminteri, este la îndemână. Întrebarea care se pune este: cum poate ceva care lipsește să iasă în evidență, cum poate ceva care „nu mai e" (la-îndemână) să [441]
fie observat, cum este posibilă des-coperirea a ceva ce lipsește? Există în genere un mod de acces la ființarea care „nu mai e" (la-îndemână)? Există un mod prin care poate fi pus în lumină ceea ce nu este la îndemână? Bineînțeles; și noi spunem, de pildă: „văd că lipsește ceva". Care este modul de acces la ființarea care „nu mai e" (la-îndemână)? Modul particular prin care se des-coperă, într-un fel specific, ființarea care „nu mai e" (la-îndemână) este *resimțirea lipsei*. Cum este posibilă ontologic o asemenea atitudine? Care este temporalitatea *resimțirii lipsei*? Privită formal, resimțirea lipsei este atitudinea contrară celei în care *găsești* ceva ca fiind *de față*. A găsi ceva ca fiind de față este însă un fel de prezentizare a ceva, prin urmare a nu găsi ceva ca fiind de față este o ne-prezentizare. Atunci, este oare resimțirea lipsei o ne-prezentizare, o ne-lăsare să vină în întâmpinare, o deficiență, o încetare a unei prezentizări? Dar oare chiar așa stau lucrurile? Este oare posibil ca resimțirea lipsei să fie o *ne*-lăsare să vină în întâmpinare, de vreme ce noi totuși spusesem că resimțirea lipsei este *accesul la* ființarea care „nu mai e" (la-îndemână)? A resimți lipsa a ceva este atât de puțin o ne-prezentizare, încât esența ei rezidă tocmai într-un anumit mod al prezentizării. A duce lipsa a ceva nu înseamnă a nu găsi ceva de față. Când nu găsim ceva, această negăsire nu trebuie câtuși de puțin să fie o resimțire a lipsei. Acest fapt își găsește expresia în aceea că, în asemenea cazuri, putem spune: „Din partea mea, (ființarea neîntâlnită) poate să lipsească." A duce lipsa a ceva înseamnă a nu găsi de față acel ceva în expectativa căruia ne aflăm ca a unui lucru de care avem nevoie; din perspectiva îndeletnicirii cu ustensilul, asta înseamnă: acel ceva de care avem nevoie pentru folosirea ustensilului

însuși. Doar în faptul-de-a-face-ca-ceva-să-funcționeze, care este ghidat de privirea ambientală și în cadrul căruia înțelegem ființarea care ne vine în întâmpinare pornind de la menirea ei funcțională și pornind de la relațiile ei de tipul lui „pentru a" — când suntem în expectativa unui „la ce anume" și prezentizăm acel ceva de care avem nevoie în această privință — numai atunci putem simți că ceva ne lipsește. A duce lipsă este o ne-prezentizare, dar nu în sensul unei deficiențe a prezentului, ci în sensul unei *non-prezentizări* înțelese ca un anumit mod al prezen-
[442] tului în unitate cu o expectativă și cu o păstrare-în-minte a ceea ce este disponibil. Iată de ce nu se poate spune că resimțirii lipsei, înțeleasă ca o anume prezentizare, nu i-ar corespunde absolut nici un orizont, ci ei îi corespunde *un orizont al prezentului, al lui praesentia, care este modificat într-un anumit mod.* Ecstazei non-prezentizării, care face cu putință resimțirea lipsei, îi este proprie schema de orizont a lui *absentia.* Transformarea lui *praesentia* în *absentia*, în care *praesentia* se păstrează ca una ce se transformă, nu poate fi interpretată mai precis fără a caracteriza mai îndeaproape această transformare în genere, adică fără a cerceta transformarea lui *praesentia* în nimic, în *negativum*, și fără a lămuri corelația sa cu timpul. Dacă faptul-de-a-face-ceva-să-funcționeze, fapt ghidat de privirea ambientală, nu ar fi prin esența lui o expectativă, și dacă această expectativă nu s-ar temporaliza ca ecstază în unitatea ecstatică cu o prezentizare, adică dacă în această unitate ecstatică nu ar fi dezvăluită în prealabil o schemă de orizont corespunzătoare, dacă *Dasein*-ul nu ar fi unul temporal în sensul originar al termenului de „timp" atunci *Dasein*-ul nu ar putea nicicând să-și dea seama că ceva lipsește. Cu alte cuvinte, nu ar exista posibilitatea unui moment esențial al îndeletnicirii și al orientării înlăuntrul ființării intramundane.

Invers, posibilitatea de a fi surprins de un lucru nou apărut, care nu se arătase înainte într-un anumit context

obișnuit, această posibilitate stă în aceea că prezentizarea ce este în expectativa ființării la-îndemână nu este în expectativa unei alte ființări la-îndemână care să stea împreună cu ceea ce este în primă instanță la îndemână într-un posibil ansamblu de meniri funcționale. A resimți lipsa a ceva nu este însă doar des-coperirea ființării care nu este la îndemână, ci o prezentizare explicită a ființării care este deja și, cel puțin, încă la îndemână. Transformarea în *absentia* a lui *praesentia*, care este proprie prezentizării din cursul îndeletnicirii, *praesentia* care este dată odată cu resimțirea lipsei, face ca tocmai ființarea-la-îndemână să iasă în evidență. În acest fel, se face simțită o problemă principială și dificilă, și anume: dacă spunem în mod formal că ab-sențialul este o negație a praesențialului, în ce măsură tocmai un moment negativ este cel ce se constituie în structura acestei ființe, adică în pri- [443]
mă instanță a calității-de-a-fi-la-îndemână? Întrebarea fundamentală este: în ce măsură rezidă un negativ, un nimic, în temporalitatea [ființei] în genere și totodată în temporalitate? Sau: în ce măsură este timpul condiția de posibilitate a nimicniciății în genere? Întrucât transformarea lui *praesentia* în *absentia*, a prezenței în absență — transformare ce este proprie temporalității (atât ecstazei prezentului cât și celorlalte ecstaze) — are un caracter de negativitate, de nimic, de ne-prezență, întrebarea care se ridică este: unde se află rădăcina acestui nimic în genere? Dacă privim lucrurile mai îndeaproape, reiese că însuși nimicul, respectiv esența nimicului, nimicnicitatea, pot la rândul lor să fie interpretate doar pe seama esenței timpului și că abia pornind de aici putem explica cum este posibilă transformarea, de pildă transformarea prezenței în absență. La urma urmelor, Hegel s-a aflat pe urmele unui adevăr fundamental atunci când a spus că ființa și nimicul sunt identice, adică își aparțin una alteia. Firește, ne putem întreba într-un mod mai radical:

ce anume face cu putință o asemenea apartenență reciprocă, prin excelență originară?

Nu suntem îndeajuns de pregătiți pentru a pătrunde în această problemă obscură. Este suficient dacă putem arăta mai clar modul în care interpretarea ființei — în primă instanță cele două feluri determinate al ființei, ființa-la-îndemână și ființa-simplu-prezentă — poată căpăta o lumină doar prin recurs la temporalitatea înțeleasă ca temporalitate [a ființei], respectiv prin recurs la orizontul ecstazelor.

Să rezumăm cele spuse, parcurgând retrospectiv expunerea de până acum a temporalității [ființei]. Calitatea-de-a-fi-la-îndemână a ființării la-îndemână se determină pornind de la o *praesentia*. *Praesentia*, ca schemă de orizont, este proprie unui prezent care se temporalizează ca ecstază în unitatea acelei temporalități care, în cazul de față, face cu putință îndeletnicirea cu ființarea-la-îndemână. Acestei raportări la ființare îi este proprie o comprehensiune a ființei deoarece temporalizarea ecstazelor — aici cea a prezentului — s-a proiectat în sine însăși către orizontul (*praesentia*) ei. Posibilitatea comprehensiunii ființei rezidă în faptul că prezentul care face cu putință
[444] îndeletnicirea cu ființarea are, *în calitatea* lui de prezent, *în calitatea* lui de ecstază, orizontul lui *praesentia*. Temporalitatea în genere este proiectarea de sine ecstatică-de orizont prin excelență, pe temeiul căreia este posibilă transcendența *Dasein*-ului, în care se înrădăcinează la rândul lor constituția fundamentală a *Dasein*-ului, faptul-de-a-fi-în-lume, respectiv grija, aceasta din urmă făcând la rândul ei cu putință intenționalitatea.

Însă *Dasein*-ul — și lucrul acesta l-am repetat de atâtea ori — este acea ființare de a cărei existență ține comprehensiunea ființei. Doar o interpretare suficient de originară a constituției sale fundamentale în genere, adică doar o expunere a temporalității ca atare trebuie să ne ofere terenul de care avem nevoie pentru a clarifica

posibilitatea comprehensiunii ființei pornind de la temporalitate, mai precis de la schema de orizont a temporalității, a temporalității [a ființei]. Dacă, de la începutul filozofiei antice — să ne gândim de pildă la Parmenide: τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστίν τε καὶ εἶναι, „ființa și gândirea sunt unul și același lucru", și la Heraclit: ființa este λόγος-ul — problematica filozofică a avut drept reper rațiunea, sufletul, spiritul, conștiința, conștiința de sine, subiectivitatea, atunci acest lucru nu este o întâmplare și nu are câtuși de puțin de-a face cu o viziune asupra lumii (*Weltanschauung*), ci dimpotrivă, cel care a impulsionat și a călăuzit interogarea științifică era tocmai conținutul fundamental, încă ascuns, al problematicii ontologice ca atare. Recursul la „subiect", care nu a fost făcut întotdeauna într-un mod la fel de univoc și de clar, își are temeiul în faptul că interogarea filozofică a înțeles, într-un fel sau altul, că terenul de care e nevoie pentru orice problemă filozofică reală poate și trebuie să fie creat doar pornind de la o clarificare satisfăcătoare a „subiectului". La rândul nostru, am văzut în chip pozitiv că abia clarificarea satisfăcătoare a *Dasein*-ului prin recurs la temporalitate pregătește terenul de care avem nevoie pentru a putea apoi pune cu sens întrebarea privitoare la posibila comprehensiune a ființei în genere. De aceea, în prima parte a considerațiilor noastre critice privind problemele ontologice fundamentale, am atras întotdeauna atenția în mod pozitiv asupra modului în care întreaga problematică gravitează în jurul „subiectului", adică asupra modului în [445]
care cere în mod inconștient o interpretare ontologică pregătitoare a *Dasein*-ului.

b) Interpretarea kantiană a ființei și problematica temporală (*temporal*)

După expunerea ființei ființării simplu-prezente în genere, în sensul cel mai larg, din punctul de vedere al lui

praesentia, să revenim acum pe scurt asupra *tezei kantiene* și asupra criticii noastre făcute acesteia, pentru a da acestei critici o întemeiere mai originară pornind de la ceea ce am obținut între timp. Ajungem astfel să punem explicit în contrast *interpretarea kantiană a ființei* și *problematica temporală* (*temporal*) pe care am dezvoltat-o noi. Teza lui Kant spune atât ceva negativ cât și ceva pozitiv. Negativ: ființa nu este un predicat real; pozitiv: ființa este totuna cu punerea, existența (a-fi-simplu-prezent) este totuna cu punerea absolută. Noi am criticat conținutul pozitiv al tezei. Critica noastră nu a constat în faptul că noi i-am opus un așa-zis alt „punct de vedere", pentru ca, pornind de aici, să formulăm obiecții împotriva lui Kant, ci, dimpotrivă, ceea ce ne interesa era să-i urmărim teza și încercarea de a interpreta ființa și de a ne întreba, în timp ce o examinam, de ce anume mai avea nevoie teza, potrivit conținutului ei, pentru a fi clarificată mai departe — asta dacă vrem ca teza să poată fi susținută în continuare ca una ce-și are fundamentul în fenomenul însuși. Ființa este punere; a-fi-simplu-prezent sau, cum mai spune Kant, existența este punerea absolută sau percepția. Ne-am lovit în primă instanță de un polisemantism caracteristic al termenului „percepție", potrivit căruia acesta înseamnă: percepere, ceea-ce-este-perceput și starea-de-a-fi-perceput. Acest polisemantism nu este întâmplător, ci el exprimă o stare de fapt fenomenală. Ceea ce desemnăm prin „percepție" are în sine o structură atât de multiplă și totuși de unitară, încât face cu putință o desemnare plurivalentă din diferite perspective. Ceea ce desemnăm prin „percepție" este un fenomen
[446] a cărui structură este determinată de către intenționalitate. Intenționalitatea, raportarea de sine la ceva, părea să fie la prima vedere ceva banal. Fenomenul s-a dovedit însă a fi unul misterios de îndată ce ne-am dat seama că înțelegerea corectă a acestei structuri trebuie să se ferească de două deformări curente, ce nu au fost corec-

tate nici măcar în cadrul fenomenologiei: falsa obiectivizare și falsa subiectivizare. Intenționalitatea nu este o relație simplu-prezentă între un subiect simplu-prezent și un obiect simplu-prezent, ci este o constituție ce alcătuiește caracterul de raport al atitudinii subiectului ca atare. Ca structură a atitudinii subiectului, intenționalitatea nu este ceva imanent subiectului, subiect care ar avea nevoie ulterior de o transcendență, ci transcendența și, astfel, intenționalitatea, sunt proprii esenței ființării care are o atitudine intențională. Intenționalitatea nu este nici ceva obiectiv, nici ceva subiectiv în sens tradițional.

Mai departe, am obținut o perspectivă esențială asupra unui moment ce aparține, la rândul lui, în mod esențial intenționalității. Ei îi sunt proprii nu numai *intentio* și *intentum*, ci fiecare *intentio* are o direcție care, din punct de vedere al percepției, poate fi interpretată astfel: a-fi-simplu-prezent trebuie să fie înțeles în mod prealabil, dacă ființarea simplu-prezentă ca atare este să fie des-coperită; în starea-de-a-fi-perceput a ceea-ce-este-perceput rezidă deja o comprehensiune a calității-de-a-fi-simplu-prezent a ființării simplu-prezente.

Și în privința stării-de-a-fi-perceput am întâlnit un lucru misterios pe care, de altfel, l-am regăsit în cea de-a patra teză: starea-de-a-fi-perceput este un mod al stării-de-a-fi-des-coperit și al stării-de-a-fi-dezvăluit, adică al adevărului. Starea-de-a-fi-perceput a ceea-ce-este-perceput este o determinație a ființării simplu-prezente percepute, și totuși ea nu are felul de a fi al acesteia din urmă, ci al *Dasein*-ului care percepe. Ea este într-un anumit mod obiectivă și într-un anumit mod subiectivă, și totuși în nici unul din ele. Am subliniat în prima noastră considerație privitoare la intenționalitate: întrebarea [447]
privitoare la modul în care direcția, comprehensiunea ființei sunt proprii lui *intentio*, precum și modul în care aceasta însăși este posibilă tocmai ca această relație

necesară — această întrebare nu numai că nu a fost la murită în cadrul fenomenologiei, dar ea nici măcar nu a fost pusă. Ea ne va preocupa mai târziu.

Astfel, am găsit răspunsurile de care este nevoie pentru a completa în mod pozitiv critica noastră anterioară. Când Kant spune că „ființa este totuna cu percepția", atunci, da torită polisemantismului termenului de percepție, acest lu cru nu poate însemna: ființa este totuna cu perceperea, dar nici: ființa este totuna cu ceea-ce-este-perceput, adică cu ființarea însăși. Pe de altă parte, acest lucru nu poate însem na nici: ființa este totuna cu starea-de-a-fi-perceput, adica cu starea-de-a-fi-pus. Căci starea-de-a-fi-perceput presu pune deja comprehensiunea *ființei* ființării percepute.

Acum putem spune: *starea-de-a-fi-dezvăluit a ființă rii presupune* o străluminare, adică *comprehensiunea ființ ței ființării.* Faptul că ceva este dezvăluit este în sine raportat la ceea-ce-este-dezvăluit, adică în starea-de-a-fi-perceput a ființării percepute este totodată deja înțeleasă ființa fi ințării. Ființa ființării nu poate fi identificată cu sta rea-de-a-fi-perceput a ceea-ce-este-perceput. În ceea ce privește starea-de-a-fi-perceput a ceea-ce-este-perceput, am văzut că ea, pe de o parte, este o determinație a fi ințării percepute, și că, pe de altă parte, ține de perce pere — așadar, că ea este într-un anumit mod obiectivă și într-un anumit mod subiectivă. Dar cezura dintre su biect și obiect nu este suficientă, ea nu face cu putință accesul la unitatea fenomenului.

Știm însă că această raportare de sine la ceva, *intenționalitatea*, este cu putință doar atunci când *Dasein*-ul ca atare este în sine însuși *transcendent*. Dar el nu poate fi transcendent decât dacă constituția de ființă a *Dasein*-ului se întemeiază în mod originar în *temporalitatea ecstatică-de orizont*. Percepția, în întregul structurii intenționale a perceperii, a ființării percepute și a stării-de-a-fi-percep put — precum și orice altă intenționalitate — se întemeiază în constituția ecstatică-de orizont a temporalității.
[448]

În cadrul perceperii, *Dasein*-ul, conform sensului comportamentului ce îi este propriu, lasă să îi vină în întâmpinare acel ceva către care se îndreaptă, ființarea, în așa fel încât înțelege această ființare în „în sine"-le ei corporal. Această comprehensiune este activă chiar și atunci când percepția este o percepție înșelătoare. Chiar și în cazul unei halucinații, obiectul halucinării, potrivit direcției halucinației — care este ca atare o *percepție* înșelătoare —, este înțeles ca o ființare simplu-prezentă concretă. Percepția, înțeleasă ca un comportament intențional ce are direcția sus-numită, este un mod privilegiat al prezentizării a ceva. *Ecstaza prezentului* este *fundamentul transcendenței* specific *intențională a percepției ființării simplu-prezente*. Ecstazei ca atare, cu alte cuvinte răpirii, îi este proprie o schemă de orizont, de exemplu prezentului îi este propriu *praesentia*. În percepția intențională poate să rezide deja o comprehensiune a ființei deoarece temporalizarea ecstazei ca atare, prezentizarea ca atare, înțelege în orizontul ei, adică dinspre *praesentia*, acel ceva pe care îl prezentizează ca o ființare prezentă. Altfel spus: intenționalitatea percepției poate avea o direcție numai în măsura în care faptul-de-a-fi-îndreptat-către... al percepției este înțeles dinspre orizontul unui mod temporal care face cu putință perceperea ca atare: dinspre orizontul lui *praesentia*. Așadar, când Kant spune că existența, care pentru noi este „a-fi-simplu-prezent", este percepție — această teză, deși grosieră și înșelătoare, ne indică totuși direcția corectă a problemei. Ființa este percepție — acest lucru înseamnă acum, potrivit interpretării noastre: ființa este o atitudine intențională de un fel aparte, adică prezentizare, adică ecstază ce are, în unitatea temporalității, o schemă proprie, și anume pe *praesentia*. „Ființa este totuna cu percepția" înseamnă, dacă este interpretată în mod originar din punct de vedere fenomenologic: ființa e totuna cu prezența, adică cu *praesentia*. Astfel, rezultă totodată că I. Kant interpretează

ființa și faptul-de-a-fi-simplu-prezent exact în același mod ca și filozofia antică, pentru care ființarea este
[449] ὑποκείμενον, care are caracterul de οὐσία. Încă pe vremea lui Aristotel, οὐσία, potrivit semnificației ei cotidiene și prefilozofice, însemna ceva de felul averii, al bunurilor (*Anwesen*), iar ca termen filozofic, prezență (*Anwesenheit*). Firește, grecii, la fel ca și Kant, nu aveau nici cea mai mică idee că interpretau, pornind de la timp, ființa ca ființare simplu-prezentă în calitatea ei de-a-fi-simplu-prezentă, tot astfel cum nu știau care este contextul originar pe baza căruia interpretau ființa. Dimpotrivă, ei dădeau curs pornirii nemijlocite a *Dasein*-ului, care, potrivit felului său cotidian de a fi, înțelege în primă instanță ființarea în sensul de ființare simplu-prezentă, iar ființa ființării o înțelege implicit în sens temporal (*temporal*). Faptul că grecii înțelegeau ființa pornind de la prezent, adică de la *praesentia* este, ce-i drept, o confirmare neprețuită a interpretării noastre privitoare la faptul că timpul face cu putință înțelegerea ființei, dar nu este totuși o justificare a interpretării noastre. Totodată, acest fapt este o dovadă că noi, prin interpretarea noastră, nu încercăm nimic altceva decât să reluăm problemele filozofiei antice pentru a le radicaliza prin această reluare.

Putem clarifica și mai mult *conținutul temporal (temporal) al tezei kantiene*, „ființa este totuna cu percepția", printr-o scurtă explicare a conținutului negativ al tezei lui Kant: ființa nu este un predicat real, adică ea nu este proprie lui *res*, conținutului reic al ființării. Dimpotrivă, ființa, faptul-de-a fi-simplu-prezent, este, potrivit lui Kant, un predicat *logic*. Iată ce scrie el undeva în scrierile sale postume privitoare la metafizică: „Prin urmare, toate conceptele sunt predicate; ele desemnează fie lucruri, fie poziția lor: în primul caz e vorba de un predicat real, în cel de-al doilea de un predicat logic."[237] Dacă e să ne

[237] Akademie Ausgabe, vol. XVII (vol. IV), nr. 4017.

exprimăm în mod temporal (*temporal*), acest lucru înseamnă: ce-i drept, ființarea ca ființare simplu-prezentă o întâlnim în cadrul unei prezentizări, dar prezentizarea însăși nu lasă să vină în întâmpinare *ființa* ca atare a ființării simplu-prezente. Și totuși, numai laolaltă cu prezentizarea unei ființări simplu-prezente poate fi înțeles — și este de fapt înțeles deja în prealabil — ce anume înseamnă ființa acelui ceva pe care prezentizarea îl lasă să vină în întâmpinare. Ceea ce Kant numește „predicat logic" poate fi înțeles numai în cursul unei prezentizări, în măsura în care *praesentia* este proprie proiectului ecstatic al prezentizării; în predicație, „predicatul logic" poate proveni numai din această prezentizare. Kant spune: „Cine neagă existența [faptul-de-a-fi-simplu-prezent al unei ființări] suprimă lucrul cu toate predicatele lui. Existența [faptul-de-a-fi-simplu-prezent] poate fi, ce-i drept, un predicat logic, dar nu poate fi niciodată un predicat real al unui lucru."[238] A nega existența, faptul-de-a-fi-simplu-prezent al unei ființări, adică a enunța faptul-de-a-nu-fi-simplu-prezent, asta înseamnă a spune: A nu este simplu-prezent. Kant numește această negare a unui fapt-de-a-fi-simplu-prezent „suprimarea ființării cu toate predicatele ei". Invers, enunțul „A este simplu-prezent" — am putea spune drept completare — nu este o suprimare, nu este un *removere*, ci un *admovere*. *Admovere* înseamnă însă „a atrage", „a apropia", „a-și aduce în apropiere", „a lăsa să vină în întâmpinare", adică a prezentiza ființarea ca atare. Adaosul „ca atare" înseamnă: ființarea în ea însăși, adică nu din punctul de vedere al vreunei relații cu o altă ființare, nu din punctul de vedere al relațiilor care sunt în interiorul unui conținut de *res*, ci ființarea în sine, nu relativă, adică luată absolut în sine. Iată de ce Kant determină faptul-de-a-fi-simplu-prezent ca punere absolută. Punerea, poziția, trebuie [450]

[238] *Ibidem.*

interpretate aici, la rândul lor, ca percepție: nu punere, nici ceea-ce-este-pus și nici starea-de-a-fi-pus, ci ființa este acel ceva care este deja înțeles în cursul punerii privite ca fapt de a face, respectiv a lăsa ca ceva să stea de sine stătător, adică în cursul punerii privite ca o anumită atitudine intențională orientată într-o anume direcție: faptul-de-a-fi-pus-să-stea-de-sine-stătător al lucrului cu toate predicatele lui, adică o prezență dinspre sine determinată a lucrului. Propoziția kantiană, frapantă în pri-
[451] mă instanță, „ființa este totuna cu punerea", capătă un sens complet — un sens pe care neokantienii nu l-au surprins deloc — doar din perspectiva interpretării temporale (*temporal*). În mod evident, Kant nu și-a înțeles propoziția „ființa este totuna cu punerea" în sensul că subiectul ar crea din sine lucrul și l-ar aduce la ființă, ci el a înțeles teza „ființa este totuna cu punerea" așa cum am interpretat-o noi, dar fără a avea posibilitatea de a aduce la concept în mod explicit această înțelegere, deoarece îi lipseau mijloacele necesare unei interpretări originare. Ființa ca „predicat logic" stă deja în mod latent la baza a tot ceea ce este real. Tocmai prin faptul că I. Kant întemeiază în manieră pur greacă problema ființei în propoziție (λόγος), tocmai de aceea el nu a văzut diferențele esențiale, și asta înseamnă de fapt conexiunile esențiale. Predicația reală și cea logică se deosebesc nu numai prin conținutul predicatelor, ci în mod primordial prin acea înțelegere pe care o pune în joc enunțul corespunzător privit ca explicitare a ceea ce este înțeles. Ceea ce este decisiv din punct de vedere fenomenologic — și anume că, ce-i drept, ființarea este întotdeauna avută în vedere atunci când enunțăm existența, faptul-de-a-fi-simplu-prezent, dar ca totuși privirea comprehensivă nu se îndreaptă către ființarea ca atare, pentru a extrage din ea ființa ca un predicat ființător — rămâne la Kant în obscuritate. Privirea comprehensivă, atunci când enunță ființa, se îndreaptă către altceva, care totuși este deja înțeles

tocmai în cursul îndeletnicirii cu ființarea și în cadrul accesului la ea. Dacă e să ne exprimăm temporal (*temporal*): prezentizarea a ceva este ca atare în relație cu ființarea, cu alte cuvinte, ea, ca ecstază, lasă să vină în întâmpinare, în lumina orizontului *ei*, acel ceva pentru care ea este deschisă și care, deci, poate fi astfel enunțat în cursul prezentizării a ceva. În măsura în care enunțăm ființa unei ființări simplu-prezente sub forma „A este", dar în măsura în care faptul-de-a-fi-simplu-prezent nu este o determinație reală a ființării simplu-prezente, ne mai rămâne posibilitatea de a ne întoarce de la relația reală la subiect. Însă nu acesta este cazul, și nu este cazul deoarece ființa înseamnă *praesentia*, și tocmai acesta constituie orizontul ecstatic pe care *Dasein*-ul, ca unul temporal, îl înțelege deja — și anume în ecstază, în răpire, așadar nicidecum în cadrul reflexiei asupra subiectului. În ceea ce privește interpretarea kantiană a ființei ca un predicat logic, se ridică întrebarea dacă, aici, cuvântul „logic" este legitim. Motivul pentru care Kant numește ființa un predicat logic depinde de problematica sa ontologică, adică transcendentală — ceea ce ne conduce la o dezbatere principială a acesteia, dezbatere pe care o vom expune în semestrul viitor în cadrul interpretării *Criticii rațiunii pure*.[239] În ceea ce privește interpretarea temporală (*temporal*) a ființei ființării simplu-prezente pornind de la *praesentia*, interpretare pe care am comparat-o cu interpretarea kantiană a ființei ca punere, credem că a devenit clar modul în care abia interpretarea fenomenologică oferă posibilitatea de a accede la înțelegerea problemelor kantiene și la rezolvarea lor într-un sens pozitiv, cu alte cuvinte de a pune problema kantiană pe un sol fenomenal. [452]

Nu am discutat până acum în ce măsură modul în care am procedat în cadrul cercetărilor anterioare este unul

[239] Martin Heidegger, *Phänomenologische Interpretation von Kants Kritik der reinen Vernunft*, Vittorio Klostermann, Frankfurt/Main, 1995 (ediția a treia) [n. trad.].

fenomenologic, cum nu am discutat nici ce înseamnă aici „fenomenologic". Lucrul acesta îl vom face în contexul expunerilor din următorul paragraf.

§ 22. Ființă și ființare. Diferența ontologică

a) Temporalitate, temporalitate [a ființei] și diferență ontologică

Temporalitatea, ca unitate ecstatică-de orizont a temporalizării, este condiția de posibilitate a transcendenței și astfel și condiția de posibilitate a intenționalității ce își are temeiul în transcendență. Pe temeiul caracterului ei ecstatic, temporalitatea face cu putință ființa unei ființări care există ca un sine laolaltă cu alții și, astfel existând, se îndeletnicește cu ființarea-la-îndemână, respectiv cu ființarea-simplu-prezentă. Temporalitatea face cu [453] putință raportarea *Dasein*-ului ca raportare la ființare, fie la sine însuși, fie la ceilalți, fie la ființarea-la-îndemână sau simplu-prezentă. Ea face cu putință comprehensiunea ființei pe baza unității schemelor de orizont ce aparțin unității ei ecstatice, astfel încât abia în lumina acestei comprehensiuni a ființei poate *Dasein*-ul să se raporteze la sine însuși și la ceilalți ca la o ființare, precum și la ființarea-simplu-prezentă ca la o ființare. Deoarece temporalitatea alcătuiește constituția fundamentală a ființării pe care o numim *Dasein*, ființare căreia îi este proprie ca o determinație a existenței sale comprehensiunea ființei, și deoarece timpul constituie prin excelență proiectarea originară de sine, de aceea în fiecare *Dasein* factic, în măsura în care există, ființa este deja de fiecare dată dezvăluită, și asta înseamnă: ființarea este deschisă, respectiv descoperită. Odată cu temporalizarea și în cadrul temporalizării ecstazelor, schemele de orizont

aferente sunt proiectate — acest lucru ține de însăși esența răpirii către... —, și anume în așa fel încât raportările structurate ecstatic, cu alte cuvinte intențional, la ceva anume înțeleg acest ceva de fiecare dată *ca* ființare, adică în ființa ei. Dar nu este necesar ca raportarea la ființare, deși înțelege ființa ființării, să facă o deosebire explicită între ființa, astfel înțeleasă, a ființării și ființarea la care ea se raportează, și cu atât mai puțin este necesar ca această diferență dintre ființă și ființare să fie adusă la concept. Dimpotrivă, însăși ființa este luată în primă instanță ca o ființare și este explicată cu ajutorul determinațiilor ființării, așa cum s-a întâmplat la începutul filozofiei antice. Atunci când Thales, întrebându-se ce este ființarea, răspunde: apa, el explică ființarea pornind de la o ființare, deși caută, în fond, ce anume este ființarea *ca* ființare. Întrebarea sa presupune o înțelegere a ființei, dar răspunsul este interpretarea ființei ca ființare. Această manieră de interpretare a ființei a continuat să domine pentru multă vreme filozofia antică, chiar și după ce, odată cu Platon și Aristotel, această problematică a făcut progrese esențiale; în fond, această interpretare a con- [454]
tinuat să domine întreaga filozofie până astăzi.

În cadrul întrebării ce este ființarea *ca* ființare, ființa este luată ca ființare. Deși ea nu este interpretată în mod adecvat, totuși problema ei este pusă. *Dasein*-ul cunoaște oarecum ceva de felul ființei. În măsura în care există, el înțelege ființa și se raportează la ființare. Deși nu este cunoscută în mod explicit, diferența dintre ființă și ființare este *aici* (*da*) în mod latent, în *Dasein* și în existența lui. Diferența este *aici*, adică ea are felul de a fi al *Dasein*-ului, ea este proprie existenței. A exista înseamnă, întrucâtva, „a săvârși această diferență". Numai un suflet care poate face această diferență are însușirea de a depăși sufletul unui animal pentru a deveni sufletul unui om. *Diferența dintre ființă și ființare este temporalizată în temporalizarea temporalității.* Numai deoarece

diferența se temporalizează deja dintotdeauna pe baza temporalității și odată cu ea, adică este într-un fel sau altul proiectată, și asta înseamnă dezvăluită, numai de aceea diferența poate fi cunoscută în mod expres și, ca una cunoscută, poate fi interogată, ca una interogată, poate fi cercetată și, ca una cercetată, poate fi adusă la concept. Diferența dintre ființă și ființare este una *preontologică*, adică este lipsită de un concept explicit al ființei, ea este *aici în mod latent în existența* Dasein-*ului*. Ca atare, ea poate deveni o diferență *înțeleasă în mod explicit*. Datorită temporalității, existenței *Dasein*-ului îi este proprie unitatea nemijlocită a comprehensiunii ființei și a raportării la ființare. Numai deoarece această diferență aparține existenței poate ea deveni explicită într-un fel sau altul. Deoarece, atunci când această diferență dintre ființă și ființare devine explicită, cei doi termeni ai diferenței se delimitează reciproc, de aceea ființa devine tema posibilă a unei aduceri la concept (logos). Iată de ce numim *diferență ontologică* diferența, devenită explicită, dintre ființă și ființare. La rândul lor, efectuarea explicită și elaborarea diferenței ontologice, în măsura în care se întemeiază în existența *Dasein*-ului, nu sunt ceva aleatoriu și accidental, ci o atitudine fundamentală a *Dasein*-u-
[455] lui prin care se constituie ontologia, adică filozofia ca știință. Pentru a înțelege posibilitatea și modalitatea acestei constituiri a filozofiei ca știință în existența *Dasein*-ului, este nevoie de câteva considerații preliminare cu privire la conceptul de știință în genere. În acest context, vom încerca să arătăm că filozofia ca știință nu este un capriciu oarecare al *Dasein*-ului, ci să arătăm că posibilitatea ei liberă, adică necesitatea ei existențială, se întemeiază în esența *Dasein*-ului.

b) Temporalitate și obiectualizare a ființării (știință pozitivă) și ființă (filozofie)

Conceptul de filozofie, la fel ca și conceptul *științelor nefilozofice*, poate fi expus doar pornind de la o înțelegere adecvată a conceptului de *Dasein*. Abia în urma acestei expuneri capătă o justificare clară ceea ce am susținut doar în mod dogmatic la începutul cursului nostru, și anume delimitarea filozofiei ca știință de formarea unei viziuni despre lume, pe de o parte, și de științele pozitive, pe de altă parte. Știința este o modalitate de cunoaștere. Caracterul fundamental al cunoașterii este dezvăluirea. Am numit adevăr starea-de-a-fi-dezvăluit a ceva. Știința este o modalitate de cunoaștere în vederea obținerii stării-de-dezvăluire ca atare. Adevărul este o „acordare", o determinare a Dasein-ului (în sensul unui lucru acordat acestuia), adică o posibilitate liberă, una care poate fi asumată liber, a existenței sale. Știința, ca o cunoaștere de un fel determinat, practicată în vederea obținerii stării-de-dezvăluire, este o posibilitate a existării, în sensul unei sarcini ce poate fi asumată și realizată în mod liber. Știința este cunoaștere în vederea obținerii stării-de-dezvăluire ca atare, cu alte cuvinte, ceea ce urmează să fie dezvăluit trebuie să devină manifest în sine însuși, adică doar din punct de vedere al purei sale reități și al felului său specific de a fi. Ceea ce urmează să fie dezvăluit este singura instanță ce decide modul determinării sale, adică al conceptelor ce tind să-i corespundă în cadrul explicitării. Ca acest mod de cunoaștere, știința se constituie în mod esențial pe temeiul a ceea ce [456]
este deja dintotdeauna dat într-un fel sau altul. Ceea ce este deja dezvăluit în mod preștiințific poate deveni *obiectul* cercetării științifice. O *cercetare științifică se constituie* prin *obiectualizarea a ceea ce a fost deja în prealabil dezvăluit într-un fel sau altul.*

Ce înseamnă acest lucru? Obiectualizarea diferă în funcție de *ceea ce* este dat precum și de *modul* în care ceva este dat. Vedem astfel că, odată cu existența factică a *Dasein*-ului, *ființarea* este, deja de fiecare dată, dezvăluită, respectiv dată dinainte; iar *ființa* este dată odată cu comprehensiunea ființei ființării proprii existenței. Ființarea și ființa sunt dezvăluite amândouă într-un mod deopotrivă de originar, deși în mod nediferențiat. Prin urmare, odată cu existența factică a *Dasein*-ului, sunt presupuse două posibilități fundamentale esențiale ale obiectualizării, care — în măsura în care ființa este întotdeauna ființa unei ființări, iar ființarea este de fiecare dată *ca* ființare — sunt amândouă raportate în mod manifest una la alta, indiferent de deosebirea lor principială. Deoarece diferența dintre ființă și ființare are loc deja dintotdeauna în cadrul temporalității *Dasein*-ului, *temporalitatea* este *rădăcina* și în același timp *solul posibilității* și, dacă este înțeleasă corect, al *necesității factice a obiectualizării ființării date dinainte și a ființei date dinainte*. Ființarea dată dinainte este accesibilă *Dasein*-ului factic prin chiar direcția în care tinde atitudinea sa existențielă. Dar, în sens privilegiat, ființarea este dată dinainte în sensul că ea stă în mod primordial în bătaia privirii *Dasein*-ului și a existenței. Ființarea este acum ceea-ce-stă-de-față prin excelență, *positum*, și anume stă de față nu numai ca natură în sensul cel mai larg, ci însuși ca *Dasein*. Științele pozitive se constituie în cadrul obiectualizării ființării, obiectualizare care este conformă direcției percepției cotidiene directe.

Ființa este, ce-i drept, dezvăluită deja prin comprehensiunea ființei, totuși *Dasein*-ul, ca unul ce există, nu se raportează direct la ființa ca atare și nici la propria ființă în sensul că ar înțelege această ființă în mod ontologic, ci, în măsura în care *Dasein*-ul are drept miză propria [457] putință de a fi, această putință de a fi este înțeleasă în mod primordial ca putință de a fi a ființării care sunt de fie-

care dată eu însumi. Ce-i drept, ființa este și ea cunoscută și astfel dată dinainte într-un fel sau altul, dar ea nu este accesibilă în raza existării cotidian-factice, adică a raportării la ființare. Obiectualizarea ființării, prin care științele pozitive se constituie într-un fel sau altul, și asta înseamnă conform conținutului de *res* și modului de a fi al respectivului domeniu de ființă, își are centrul în proiectarea corespunzătoare a constituției de ființă a ființării care trebuie să devină obiect. Această proiectare a constituției de ființă a unui domeniu al ființării, proiectare în care rezidă esența obiectualizării ce întemeiază științele pozitive, nu este nici ea o cercetare ontologică a ființei ființării respective, ci are încă caracterul unei considerații preontologice — considerație care poate, ce-i drept, să conțină și chiar conține în mod factic o cunoaștere deja disponibilă a determinațiilor ontologice ale ființării respective. Astfel, știința modernă a naturii s-a constituit prin obiectualizarea naturii pe drumul unei proiectări matematice a naturii, proiectare în care au fost aduse la iveală determinațiile fundamentale ce aparțin unei naturi în genere, fără ca aceste determinații fundamentale să fi fost recunoscute ca fiind unele ontologice. Cel care a făcut acest pas primordial a fost Galilei; el a împlinit acest proiect pe baza și în cadrul unei cunoașteri a conceptelor fundamentale ontologice ale naturii, precum mișcarea, spațiul, timpul, materia, pe care le-a preluat din filozofia antică, respectiv din scolastică, fără însă a le prelua ca atare, *doar* în această formă specifică. Nu vom insista asupra problemelor proprii obiectualizării, ce este constitutivă pentru științele pozitive și care are loc în sensul proiectării constituției de ființă. Trebuie doar să reținem că și *științele pozitive ale ființării se raportează* în mod necesar, deși *preontologic, la ființa ființării* — și anume tocmai prin acel ceva care, el abia, le dă consistența. Dar asta nu înseamnă că ele ar face pasul dincolo, în domeniul ontologiei. [458]

Întrebarea noastră privește obiectualizarea ființei ca atare, cu alte cuvinte privește cea de-a doua posibilitate esențială a obiectualizării: cea în care trebuie să se constituie filozofia ca știință.

În cadrul existenței factice a *Dasein*-ului, fie el un *Dasein* științific sau prestiințific, ființa este cunoscută, dar *Dasein*-ul este dezorientat în ceea ce privește ființa. Ființarea nu este doar cunoscută, ci ea ne stă în față. *Dasein*-ul se raportează în mod direct doar la ființare, iar comprehensiunea ființei este cea care ghidează această raportare. Din punct de vedere principial, obiectualizarea ființei este întotdeauna posibilă, în măsura în care ființa este dezvăluită într-un fel sau altul. Însă direcția posibilei proiectări a ființei ca atare este prea nedeterminată, nesigură și îndoielnică pentru ca, pornind de la această proiectare, să putem cuprinde în mod explicit ființa ca un obiect. În urma celor spuse până acum, nu mai e nevoie de alte precizări pentru a arăta că temporalitatea originară, ba chiar și temporalitatea [ființei] au rămas ascunse în primă instanță și pentru multă vreme după aceea — așadar acele instanțe în direcția cărora noi am proiectat ființa pentru a putea face din ea obiectul interpretării temporale (*temporal*). Dar nu numai temporalitatea este ascunsă, deși avem cunoștință mereu de ceva de felul timpului, ci chiar și fenomenele mai cunoscute precum transcendența, fenomenul lumii și al faptului-de-a-fi-în-lume rămân acoperite. Totuși ele nu sunt complet acoperite, în măsura în care *Dasein*-ul are cunoștință de ceva de felul unui „eu" și de altceva în afara acestuia. Acoperirea transcendenței nu presupune o totală neștiință, ci — și acest lucru este mult mai grav — o neînțelegere, o interpretare greșită. Interpretările greșite, neînțelegerile barează într-un mod mult mai puternic drumul către cunoașterea propriu-zisă decât neștiința totală. Aceste interpretări greșite ale transcendenței, ale raportării fundamentale ale *Dasein*-ului la ființare și la sine însuși nu sunt însă doar

simple greșeli ale gândirii și ale perspicacității. Ele își au temeiul și necesitatea în existența istorică a *Dasein*-ului [459]
însuși. Dar, la urma urmelor, aceste interpretări greșite *trebuie* să fie făcute, pentru ca astfel *Dasein*-ul, prin corectarea lor, să găsească drumul către fenomenele propriu-zise. Chiar dacă nu știm precis unde anume se află acea interpretare greșită, putem fi siguri că una se ascunde chiar în interpretarea temporală (*temporal*) a ființei ca atare — iar acea interpretare greșită nu e deloc una de rând. Ar însemna să nu înțelegem care e sensul filozofării și al oricărei științe dacă nu ne-am da seama că, în ceea ce a fost văzut cu adevărat și în ceea ce a fost interpretat în mod autentic, este implicat un neadevăr principial. Istoria filozofiei ne dovedește că orice interpretare ontologică — dacă o privim din perspectiva orizontului care îi este necesar prin chiar esența ei și pe care ea trebuie să și-l asigure — seamănă mai degrabă cu o bâjbâire decât cu o interogare metodică prin excelență. Chiar și actul fundamental al constituirii ontologiei, adică al filozofiei — și anume obiectualizarea ființei, adică *proiectarea ființei către orizontul inteligibilității ei* —, tocmai acest act fundamental este marcat de nesiguranță și este mereu în pericol de a fi făcut pe dos, și asta deoarece această obiectualizare a ființei trebuie să se desfășoare în chip necesar în direcția unei proiectări care se opune raportării cotidiene la ființare. Iată de ce proiectarea ființei a trebuit să devină ea însăși una ontică sau a trebuit să se îndrepte către gândire, concepere, suflet, spirit, subiect, dar fără să înțeleagă necesitatea unui preparări originare și ontologice tocmai a acestor domenii — cu alte cuvinte necesitatea de a-și lua munca în serios. Căci de mult se strigă pe la toate colțurile filozofiei că subiectul și conștiința nu au voie să fie reificate, că ele nu sunt ceva de felul unui lucru simplu-prezent — dar mai mult decât acest strigăt nu ne a fost dat să auzim.

Interpretarea ontologică pe care am dat-o mai sus fi
inței la-îndemână în calitatea-ei-de-a-fi-la-îndemână a
arătat că noi proiectăm ființa către *praesentia*, adică că
tre temporalitate [a ființei]. Întrucât proiectarea tempo
rală (*temporal*) face cu putință obiectualizarea ființei și
[460] asigură putința ei de a fi concepută, cu alte cuvinte con
stituie ontologia în genere ca știință, de aceea noi numim
această știință, spre deosebire de științele pozitive, *știința
temporală (temporal)*. Toate interpretările ei se desfășoa
ră pe firul conducător al temporalității care a fost explici
tată în chip satisfăcător ca temporalitate [a ființei]. Toate
propozițiile ontologiei sunt propoziții temporale (*tem
poral*). Adevărurile ei dezvăluie structuri și posibilități
ale ființei în lumina temporalității [ființei]. Toate pro
pozițiile ontologice au caracterul lui *veritas temporalis*.

Prin analiza faptului-de-a-fi-în-lume, am arătat că con
stituției de ființă a *Dasein*-ului îi aparține transcendența.
Dasein-ul este el însuși transcendentul. El trece dinco
lo de sine, adică se depășește pe sine în transcendență.
Abia transcendența este cea care face cu putință faptul
de a exista în sensul de raportare la sine însuși ca ființa
re, de raportare la ceilalți ca ființări și de raportare la fi
ințarea la-îndemână respectiv ființarea simplu-prezentă
ca ființare. Astfel, transcendența ca atare, în sensul in
terpretat mai sus, este prima condiție de posibilitate a
comprehensiunii ființei, așadar acel prim lucru către care
o ontologie trebuie să proiecteze ființa. Obiectualizarea
ființei se poate realiza în primă instanță din perspecti
va transcendenței. Știința ființei astfel constituită o nu
mim *știința transcendentală* — deoarece este una care
întreabă și explicitează în lumina transcendenței corect
înțelese. Ce-i drept, acest concept al științei transcenden
tale nu se acoperă în întregime cu conceptul kantian, dar
noi suntem în stare să clarificăm, în tendințele lor fun
damentale, ideea kantiană a transcendentalului și a filo-

zofiei ca filozofie transcendentală pe baza *conceptului mai originar de transcendență*.

Pe de altă parte, am arătat că transcendența, la rândul ei, este înrădăcinată în temporalitate și astfel în temporalitatea [ființei], cu alte cuvinte *timpul este orizontul primar al științei transcendentale, al ontologiei*, sau, pe scurt, el este *orizontul transcendental*. De aceea, titlul părții întâi a cercetării despre *Ființă și timp* este: „Interpretarea *Dasein*-ului pe linia temporalității și explicarea timpului ca orizont transcendental al întrebării privitoare la ființă". Deoarece ontologia este, în temeiul ei, știință temporală (*temporal*), de aceea filozofia este — în sensul corect înțeles al cuvântului, prin urmare nu în sensul direct kantian — filozofie transcendentală, dar nu și invers. [461]

c) Temporalitate [a ființei] și *a priori*-ul ființei. Metoda fenomenologică a ontologiei

Toate propozițiile ontologice sunt propoziții temporale (*temporal*), deoarece ele sunt enunțuri despre ființă în lumina timpului corect înțeles. Numai deoarece propozițiile ontologice sunt propoziții temporale (*temporal*), numai de aceea ele pot și trebuie să fie *propoziții aprioriice*. Iar dacă în ontologie poate fi vorba de ceva de felul *a priori*-ului, este pentru că ontologia e știință temporală. *A priori* înseamnă „privind dinspre ceea ce este anterior" sau „ceea ce este anterior". „*Anterior*" este în mod clar o *determinație de timp*. Dacă am fost atenți, atunci ne-am dat seama că în cursul explicațiilor de până acum nici un alt cuvânt nu a folosit mai des ca termenul „deja". De exemplu: ceva stă „deja în prealabil" la bază, „ceva trebuie să fi fost înțeles deja dintotdeauna", acolo unde ființarea vine în întâmpinare, acolo ființa este proiectată „deja dinainte". Prin toți acești termeni temporali, adică temporali (*temporal*), avem în vedere un lucru care,

de-a lungul tradiției ce începe cu Platon, a fost numit „*a priori*" — chiar dacă nu întotdeauna cu acest cuvânt. Iată ce scrie Kant în prefața la lucrarea sa *Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft (Principiile metafizice prime ale științei naturii)*: „A cunoaște ceva în mod aprioric înseamnă a-l cunoaște pornind de la simpla lui posibilitate."[240] Așadar, *a priori* înseamnă acel ceva care face cu putință ființarea ca ființare în *ceea ce* este ea și *așa cum* este. Dar de ce această posibilitate, mai precis acest ceva care face cu putință, este desemnată prin termenul de „anterior"? În mod evident, nu pentru că noi cunoaștem acest ceva mai devreme decât ființarea. Căci în
[462] primă instanță și în prealabil noi experimentăm chiar ființarea; ființa o cunoaștem abia mai târziu sau, pesemne, nu o cunoaștem deloc. Această determinație de timp, și anume „anterior", nu poate să se refere la acea ordine a timpului care este dată în conceptul comun de timp în înțelesul lui de „intratemporalitate". Pe de altă parte, nu se poate nega faptul că în conceptul de *a priori*, de „anterior", este în vigoare o determinație de timp. Dar pentru că nu se înțelege în ce măsură interpretarea ființei se desfășoară în mod necesar în orizontul timpului, de aceea se încearcă să se elimine din conceptul de *a priori* determinația de timp. Ba chiar se merge până într-acolo încât se spune că *a priori*-ul, esențialitățile, adică determinația ființării în ființa ei, ar fi ceva extra-temporal, ceva supra-temporal, ceva a-temporal. Ceea ce face cu putință altceva, posibilitățile, este caracterizat printr-o determinație de timp („anterior"), deoarece în acest *a priori* nu trebuie să fie cuprins nimic temporal. Așadar un *lucus a non lucendo*? Lucrul acesta poate să-l creadă cine dorește.

Este tipic pentru stadiul problematizării filozofice — de azi, dar și de mai devreme — faptul că, pe de o parte, filozofii se ceartă la nesfârșit cu privire la cognosci-

[240] Kant, WW (Cassirer), vol. IV, p. 372.

bilitatea și necognoscibilitatea *a priori*-ului, dar, pe de altă parte nimeni nu s-a gândit să pună o dată întrebarea ce anume se înțelege prin acesta, de ce aici intervine o determinație de timp și de ce trebuie ea să intervină. Ce-i drept, câtă vreme ne orientăm în funcție de conceptul comun de timp, nu vom avem la îndemână nici o soluție, iar consecința negativă va fi aceea că negăm în mod dogmatic faptul că *a priori*-ul ar avea ceva în comun cu timpul. Numai că timpul, în înțelegerea comună despre care este vorba aici, nu este la rândul lui decât un descendent — chiar dacă unul legitim — al timpului originar, în care constituția de ființă a *Dasein*-ului se întemeiază. Abia *pornind de la temporalitatea [ființei] proprii comprehensiunii ființei se poate explica de ce determinațiile ontologice ale ființei au caracter de aprioritate*. În cele ce urmează, vom încerca să lămurim pe scurt această problemă, în măsura în care putem face acest lucru în linii mari.

Am văzut: orice raportare la ființare înțelege deja ființa, dar nu în mod accidental, ci ceva de felul ființei trebuie obligatoriu să fie înțeles în chip prealabil (pre-mergător). Posibilitatea raportării la ființare cere o prealabilă com- [463]
prehensiune a ființei, iar această posibilitate a comprehensiunii ființei cere la rândul ei o proiectare prealabilă către timp. Dar care este instanța care decide în privința cererii acestor condiții ce sunt de fiecare dată prealabile? Este însăși temporalitatea în calitatea ei de constituție fundamentală a *Dasein*-ului. Întrucât temporalitatea face cu putință *simultan* comprehensiunea ființei și raportarea la ființare pe temeiul esenței sale ecstatice-de orizont, de aceea ceea ce face cu putință ceva și în genere facerile cu putință — adică posibilitățile în sens kantian —, sunt, în corelația lor specifică, „temporale", adică temporale (*temporal*). Deoarece ceea ce face cu putință în mod originar ceva, originea posibilității înseși, este timpul, de aceea însuși timpul se temporalizează ca acel ceva care

este prin excelență cel mai anterior. *Anterior oricărei fo me posibile de „anterior" este timpul*, deoarece el este condiția fundamentală pentru un „anterior" în genere. Și pentru că timpul, ca izvor al tuturor facerilor cu pu tință (posibilități), este ceea ce este cel mai anterior, de aceea toate posibilitățile ca atare au, în funcția lor de fa cere cu putință, caracterul de anterior, adică de *a priori*. Dar din faptul că timpul este acel ceva cel mai anterior — în sensul de posibilitate a fiecărui anterior și a fiecă rei ordini apriorice de fundare –, de aici nu rezultă că timpul este din punct de vedere ontic prima ființare și nici că timpul este întotdeauna și veșnic, fără a mai ține seama că timpul nu poate fi deloc numit o ființare.

Am aflat că *Dasein*-ul se ține în mod cotidian, în pri mă instanță și cel mai adesea, doar în preajma ființării, deși, în acest caz și în vederea acestui lucru, el trebuie să fi înțeles deja ființa. Totuși, ca urmare a contopirii cu ființarea, a pierderii de sine în ființare — atât în ființa rea care este *Dasein*, cât și în ființarea care nu este *Da sein* — *Dasein*-ul nu are știre de faptul că el a înțeles deja ființa. *Dasein*-ul ce există în mod factic a uitat acest „an terior". Prin urmare, dacă ființa, care a fost deja dintot deauna înțeleasă „în chip anterior", trebuie să devină în mod expres *obiect*, atunci obiectualizarea acestui ante rior, al acestui ceva uitat, trebuie să aibă caracterul unei veniri înapoi către acel ceva înțeles deja dinainte și deja
[464] în prealabil. Platon, cel ce a descoperit *a priori*-ul, a văzut și acest caracter al obiectualizării ființei — atunci când îl caracterizează drept ἀνάμνησις, drept reamintire. O dovadă în acest sens este de găsit într-unul din dialogurile cele mai semnificative în această privință, *Phaidros*: οὐ γὰρ ἥ γε μήποτε ἰδοῦσα τὴν ἀλήθειαν εἰς τόδε ἥξει τὸ σχῆμα. δεῖ γὰρ ἄνθρωπον συνιέναι κατ' εἶδος λεγόμε νον, ἐκ πολλῶν ἰὸν αἰσθήσεων εἰς ἓν λογισμῷ συναιρούμε νον· τοῦτο δ' ἔστιν ἀνάμνησις ἐκείνων ἅ ποτ' εἶδεν ἡμῶν ἡ ψυχὴ συμπορευθεῖσα θεῷ καὶ ὑπεριδοῦσα ἃ νῦν εἶναί

φαμεν, καὶ ἀνακύψασα εἰς τὸ ὂν ὄντως. διὸ δὴ δικαίως μόνη πτεροῦται ἡ τοῦ φιλοσόφου διάνοια· πρὸς γὰρ ἐκείνοις ἀεί ἐστιν μνήμῃ κατὰ δύναμιν, πρὸς οἷσπερ θεὸς ὢν θεῖός ἐστιν. „Căci un suflet, care nu a văzut niciodată adevărul, care nu a înțeles adevărul în genere ca atare, nu poate niciodată să ia forma omului, căci omul — potrivit felului său de a fi — trebuie să înțeleagă în așa fel, încât să rostească ființarea din punctul de vedere al esenței ei, adică ființa ei — și anume în așa fel, încât să o smulgă din multitudinea [ființărilor] percepute și să o ridice la concept. Această cunoaștere conceptuală a ființării în ființa ei este o reamintire a acelui ceva pe care sufletul nostru l-a zărit mai înainte, în prealabil; pe acesta el l-a zărit atunci când însoțea zeul și privirea lui plutea peste ceea ce noi acum — adică în existența cotidiană — numim ființarea; astfel privind, el se înalță peste ființare către ființarea propriu-zisă, adică către ființa însăși. De aceea, pe bună dreptate, doar gândirea filozofului este înzestrată cu aripi, căci întotdeauna această gândire se ține, pe cât posibil, în preajma acelui ceva în preajma căruia însuși zeul se ține, fiind astfel divin."[241] Platon expune cu precădere în *Phaidon* interpretarea corespunzătoare a învățării și a cunoașterii în genere și întemeierea învățării în reamintire: ὅτι ἡμῖν ἡ μάθησις οὐκ ἄλλο τι ἢ ἀνάμνησις τυγχάνει οὖσα, „învățarea nu este nimic altceva decât reamintire."[242] — Înălțarea spre ființă din vă- [465]
ile ființării prin gândirea conceptuală a esenței are caracterul amintirii a ceea ce a fost văzut deja înainte. Sau, fără a mai face recurs la mitul despre suflet: ființa are caracterul anteriorului, pe care omul, care nu cunoaște în primă instanță și cel mai adesea decât ființarea, l-a uitat. Eliberarea locuitorilor încătușați din peșteră și întoarcerea către lumină nu este nimic altceva decât smulgerea de sine din

241 Platon (Burnet), *Phaidros* 249 b 5–c 6.
242 Platon (Burnet), *Phaidon* 72 e 5 și urm.

uitare și recăpătarea amintirii a ceea ce este anterior; doar acest pas face cu putință comprehensiunea ființei înseși.

Prin acest indiciu am delimitat doar în linii mari *corelația aprioricității cu temporalitatea [ființei]*. Orice formare de concepte aprioric-temporală (*temporal*), adică filozofică, este opusă în mod principial acelei formări proprii științelor pozitive. Pentru a înțelege acest lucru în mod suficient, este nevoie de o pătrundere mai adâncă în misterele aprioricității și în metoda cunoașterii *apriori*-ului. Centrul elaborării problematicii ontologice în genere rezidă în degajarea temporalității *Dasein*-ului — și anume din punctul de vedere al funcției ei temporale (*temporal*). În acest sens, trebuie să ne fie foarte clar următorul lucru: temporalitatea nu va putea fi niciodată zărită printr-o intuiție exaltată și misterioasă, ci se deschide doar printr-un travaliu conceptual, specific determinat. Pe de-altă parte, ea nu este ceva doar presupus în mod ipotetic, fără ca noi să ajungem vreodată să o aducem în bătaia privirii. Dimpotrivă, putem foarte bine să o urmărim până în trăsăturile fundamentale ale constituției ei și să dezvăluim posibilitățile temporalizării ei și modificările ei — dar aceasta numai plecând de la esența factic-concretă a existenței *Dasein*-ului, și asta înseamnă atât prin, cât și pornind de la orientarea către ființarea care este dezvăluită odată cu *Dasein*-ul și care vine în întâmpinarea *Dasein*-ului.

Cuprinzând cu privirea întregul, să reținem următoarele: în existența *Dasein*-ului rezidă o posibilitate esen-
[466] țial-dublă a obiectualizării a ceea ce este dat. Odată cu existența *Dasein*-ului este pusă în joc în mod factic posibilitatea a două feluri fundamentale de știință: obiectualizarea ființării ca știință pozitivă, obiectualizarea ființei ca știință temporală (*temporal*), respectiv transcendentală, ontologie, filozofie. Nu există nici o raportare la ființare care să nu fi înțeles ființa. Nu este posibilă nici o comprehensiune a ființei care să nu-și aibă rădă-

cinile într-o raportare la ființare. Comprehensiunea ființei și raportarea la ființare nu se nimeresc laolaltă în chip accidental, ci, existând în mod latent deja de fiecare dată în existența *Dasein*-ului, ele se desfășoară ca ceva ce este cerut de către constituția ecstatică-de orizont a temporalității, ca ceva ce este făcut posibil, în apartenența lor reciprocă, prin temporalitate. Atâta timp cât această apartenență reciprocă originară a raportării la ființare și a înțelegerii ființei nu este concepută pornind de la temporalitate, atâta timp problematizarea filozofică rămâne expusă unui dublu pericol, caruia ea i-a căzut pradă iarăși și iarăși de-a lungul istoriei ei. Fie tot ceea ce este ontic este dizolvat în ontologic (Hegel), fără a se fi întrevăzut temeiul posibilității ontologiei înseși; fie ontologicul este neglijat pe de-a-ntregul și este dat la o parte printr-o explicare ontică, fără nici o înțelegere a presupozițiilor ontologice pe care orice explicație ontică ca atare le implică în sine. Această dublă nesiguranță care străbate întreaga tradiție filozofică de până acum, nesiguranță ce oscilează când de partea ontologicului când de cea a onticului (cu alte cuvinte lipsa unei înțelegeri radical-fundamentate a problematicii), fie a obstrucționat iarăși și iarăși asigurarea și elaborarea metodei ontologiei, adică a filozofiei științifice, fie a desfigurat în mod prematur rezultatele dobândite în mod autentic.

Metoda ontologiei, ca metodă, nu este însă nimic altceva decât demersul care permite accesul către ființa ca atare și elaborarea structurilor ei. Numim această metodă a ontologiei *fenomenologie*. Mai exact spus, cercetarea fenomenologică este efortul explicit depus în vederea me- [467]
todei ontologiei. Aceste eforturi, reușita sau nereușita lor, depind în mod primordial — în lumina celor expuse până acum — de gradul în care fenomenologia și-a asigurat obiectul filozofiei, cu alte cuvinte de măsura în care este ea deschisă — conform principiului ei — față de exigențele lucrurilor însele. Nu putem examina acum toate

elementele esențiale ale acestei metode. De fapt, noi am făcut uz în mod constant de aceste elemente. Tot ceea ce se impune ar fi să mergem încă o dată pe drumurile străbătute, dar de astă dată reflectând în mod expres asupra lor. Pentru început, este esențial să fi mers măcar o dată pe aceste drumuri, și asta, pe de o parte, pentru a deprinde uimirea științifică în fața misterelor lucrurilor, pe de altă parte, pentru a ne dezbăra de toate iluziile care năpădesc cu încăpățânare filozofia.

Fenomenologia *ca atare* nu există, și chiar dacă ar putea să existe, atunci ea nu ar putea să devină ceva de felul unei tehnici filozofice. Stă în esența oricărei metode autentice — înțeleasă ca drum către deschiderea obiectelor — să-și ia mereu drept reper acel ceva care este deschis prin ea însăși. Tocmai atunci când o metodă este autentică, cu alte cuvinte când oferă accesul la obiecte, progresul obținut pe temeiul ei și originaritatea crescândă a deschiderii vor lăsa cu necesitate în urmă metoda care le-a ajutat să fie ceea ce sunt. Singurul lucru cu adevărat nou în știință și în filozofie este doar interogarea autentică și lupta cu lucrurile pusă în slujba acestei interogări.

În această luptă — dar lăsând deoparte orice polemică inutilă — este implicată și o dispută cu ceea ce amenință filozofia mai mult ca niciodată, amenințare ce vine dinspre toate domeniile vieții spirituale: formarea de viziuni asupra lumii, magia și științele pozitive ce și-au uitat propriile granițe. În vremea lui Kant, aceste puteri pomenite mai sus — formarea de viziuni asupra lumii, magia și mitul — erau numite „filozofia sentimentului". Ceea ce Kant — cel
[468] dintâi și ultimul filozof științific de mare calibru de la Platon și Aristotel încoace — a avut de spus despre filozofia sentimentului ne poate servi drept încheiere pentru prelegerea noastră. Dacă prelegerea nu a reușit să ne îndemne să rămânem sobri și să ne asumăm un efort susținut, atunci exemplul lui Kant o va face neîndoielnic. Iată un citat din mica sa scriere *Von einem neuerdings*

erhobenen vornehmen Ton in der Philosophie (Despre un ton distins, ce se face auzit de curând în filozofie) (1796). Aici Kant ajunge să vorbească despre Platon și deosebește între Platon academicul și, cum spune el, Platon din *Scrisori*. „Platon academicul a fost așadar, deși fără vina lui (căci el își folosea intuițiile intelectuale doar regresiv, pentru a *explica* posibilitatea cunoașterii sintetice *a priori*, și nu progresiv, pentru *a lărgi* cunoașterea prin acele idei ce pot fi citite în intelectul divin) părintele tuturor exaltărilor din filozofie. — Dar nu aș dori să amestec pe Platon cel din *Scrisori* (de curând tradus în germană) cu primul."[243] Kant citează un pasaj din scrisoarea a VII-a, pentru a ilustra ipostaza de exaltat al lui Platon. „Cine nu vede aici pe mistagogul care nu doar se exaltează pe cont propriu, ci, în același timp, face parte dintr-o sectă și, spunându-le adepților cu totul altceva decât ceea ce spune poporului (prin care înțelege „toți neinițiații"), face pe grozavul cu așa-zisa lui filozofie? — Să-mi fie îngăduit să mai dau câteva exemple. — În noua limbă mistico-platonică se spune: « Toate filozofiile omenirii nu pot decât să schițeze aurora; soarele însă nu poate fi decât presimțit. » Dar nimeni nu poate presimți un soare dacă nu a văzut deja unul; căci s-ar putea foarte bine ca, pe globul nostru, ziua să urmeze regulat nopții (ca în *Geneza* mozaică), fără ca cineva să apuce vreodată, din cauza cerului permanent acoperit, să vadă vreun soare — și totuși treburile omenești și-ar putea urma cursul obișnuit, în conformitate cu această schimbare (a zilelor și [469]
a anotimpurilor). Astfel, un adevărat filozof n-ar putea, într-o astfel de stare a lucrurilor, *presimți* un soare (căci nu aceasta e treaba lui), dar totuși ar putea *să dea sfaturi* în această privință, pentru a explica acel fenomen prin acceptarea unei ipoteze despre un asemenea corp ceresc, iar această ipoteză s-ar dovedi una fericită. — Ce-i drept,

[243] Kant, Akademie Ausgabe, vol. VIII, p. 398.

a te uita la soare (la suprasensibil) fără să orbești, nu este posibil, dar a-l vedea îndestul în reflectare (în rațiunea care luminează moral sufletul) și chiar în intenția practică — așa cum făcea bătrânul Platon — este perfect realizabil: dimpotrivă, neoplatonicienii nu vor « să ne dea decât un soare de decor », deoarece vor să ne înșele prin sentiment (presimțiri), adică prin ceea ce este doar subiectiv, care nu dă nici un concept despre obiect, pentru ca astfel să ne momească cu închipuirea goală a unei cunoașteri a obiectivului, dar a cărei miză este exagerată. — Filozoful sentimental și platonizant nu se va epuiza nicicând prin formularea unor astfel de expresii plastice, menite să facă inteligibilă acea presimțire; de pildă: « să ajungem atât de aproape de zeița înțelepciunii, încât să-i auzim foșnetul veșmântului »; dar chiar și în slăvirea artei lui pseudo-Platon: « de vreme ce nu poate să ridice vălul lui Isis, atunci să-l facă atât de subțire, încât să poată fi presimțită sub el zeița ». Cât de subțire, asta nu se spune aici; probabil însă îndeajuns de gros, încât să poți face ce vrei cu fantoma: căci altfel ar fi vorba de o vedere ce ar trebui să fie evitată."[244] Kant încheie scrierea astfel: „în rest, « dacă », fără a accepta această propunere de comparație, așa cum a spus Fontenelle cu alt prilej, « domnul N. ține să creadă cu orice chip în oracole, nimeni nu-l poate împiedica »."[245]

Acest volum redă textul cursului cu același titlu, ținut de Martin Heidegger în semestrul de vară al anului 1927 la Universitatea din Marburg/Lahn sub forma unor întâlniri de câte patru ore.

Transcrierea manuscrisului fusese deja efectuată de dl Fritz Heidegger. Editorul a colaționat transcrierea făcută la mașina de scris cu manuscrisul. Pasajele pe care dl Fritz Heidegger le-a lăsat nedescifrate — acestea fiind cu precădere inserțiile ulterioare și notele marginale făcute de Heidegger pe paginile din dreapta ale manuscrisului — au fost transcrise ulterior de către editor. Apoi, transcrierea completă a fost comparată cu textul notat la curs de către Simon Moser (Karlsruhe), elevul lui Heidegger în acei ani. Cu această ocazie s-a constatat faptul că stenograma — transcrisă la rândul ei de către autor la mașina de scris — este de foarte bună calitate, având un mare grad de precizie. Odată încheiată transcrierea, Heidegger însuși a revizuit-o de mai multe ori și a făcut pe margini câteva însemnări.

Textul tipărit în acest volum a fost așadar alcătuit — urmând indicațiile lui Heidegger — din manuscris și din stenograma obținută în timpul cursului. Manuscrisul conține textul prelegerii, așa cum a fost el elaborat și, în același timp, împărțit de către autor în părți, capitole și paragrafe; uneori, textul constă doar din scurte notițe sau cuvinte izolate. În timpul prelegerii propriu-zise, Heidegger s-a

îndepărtat de mai multe ori de la litera textului, fie pentru a da gândului său o formă mai elaborată, fie pentru a prezenta într-o manieră mai completă și mai diferențiată ideile ce fuseseră notate pe scurt. Tot astfel, inserțiile și notele marginale făcute pe paginile din dreapta ale manuscrisului, fie în timpul redactării, fie după aceea, au fost dezvoltate și reformulate în timpul expunerii ora-
[472] le. Aceste elaborări, digresiuni și amplificări făcute pe parcursul prelegerii se regăsesc în stenogramă și au putut de aceea să fie inserate în textul pregătit pentru tipar.

Stenograma conține de asemenea recapitulările făcute de Heidegger la începutul fiecărei prelegeri de câte două ore. În măsura în care nu sunt doar simple repetiții, ci rezumate și completări formulate într-o manieră diferită față de cele spuse inițial, ele au fost preluate de către editor și inserate în economia cursului.

Autenticitatea acestor pasaje preluate din stenogramă a fost verificată printr-o analiză stilistică. Eventualele erori de transcriere au fost corectate prin compararea cu textul manuscrisului.

Pentru a încheia această caracterizare a raportului dintre stenogramă și manuscris să adăugăm următorul lucru: numeroase pasaje dezvoltate în manuscris nu au mai fost expuse în timpul prelegerii, astfel încât — din acest punct de vedere — stenograma este mai puțin valoroasă decât manuscrisul.

Prin urmare, a obține o versiune aptă pentru tipar a însemnat pentru editor a combina într-un asemenea mod manuscrisul și stenograma prelegerii propriu-zise, încât să nu se piardă nici o idee din manuscris și nici un gând formulat de Heidegger în timpul prelegerii.

Textul cursului a fost revizuit, astfel încât să capete o formă publicabilă: expresiile sau cuvintele proprii versiunii expuse oral, la fel ca și repetițiile, au fost îndepărtate. Totuși, editorul a dorit să păstreze forma și stilul de prelegere. Pe de altă parte, ni s-a părut util să divizăm

cu mai mare amănunțime paragrafele, uneori foarte lungi, ale prelegerii, astfel încât cititorul să aibă o perspectivă mai bună și mai diferențiată asupra conținutului lor.

Clarificările aduse de Heidegger în cadrul citatelor și al traducerilor lor au fost puse între paranteze drepte.

Cursul expune tematica centrală a celei de-a treia secțiuni a primei părți din *Ființă și timp*: răspunsul la întrebarea fundamental-ontologică cu privire la sensul ființei în genere — întrebare ce constituie firul conducător al analiticii *Dasein*-ului —, prin punerea în evidență a „timpului" ca orizont al oricărei comprehensiuni a ființei. Așa cum se poate vedea din planul cursului, degajarea „temporalității ființei" nu continuă în chip nemijlocit cea de-a doua secțiune din *Ființă și timp*, ci reprezintă o tentativă de sine stătătoare, ce este pregătită aici printr-o privire îndreptată asupra istoriei (prima parte a cursului). Această primă parte pune în lumină *faptul că* — precum și *modul* în care — elaborarea întrebării cu privire la ființă și analitica *Dasein*-ului, presupusă de ea, izvorăsc dintr-o însușire mai originară a tradiției occidentale, așadar a problematicii ei metafizic-ontologice — prin urmare, nu dintr-o filozofie a existenței sau dintr-o fenomenologie a conștiinței. Din întregul ce urma să fie alcătuit din trei părți (*cf.* § 6, *Schița prelegerii*) doar prima parte și primul capitol din partea a doua au fost elaborate, fapt datorat numărului limitat de ore de curs. Totuși, numeroasele anticipări cu privire la capitolele ce aveau să urmeze ne oferă o perspectivă asupra acelor probleme ce nu au mai ajuns să fie elaborate. În vederea expunerii tematicii despre „timp și ființă", primul capitol al celei de-a doua părți este decisiv. Textul publicat aici, fie și numai într-o formă neîncheiată, ne permite să înțelegem, în liniile ei sistematice, întrebarea cu privire la ființă, așa cum îi apărea ea lui Heidegger în acea etapă a drumului gândirii sale. Cursul conține, pe [473]

de altă parte, prima enunțare publică a „diferenței ontologice".

Țin să mulțumesc călduros dlui Wilhelm v. Herrmann (lic. theol.) pentru ajutorul pe care mi l-a acordat în munca obositoare a colaționării, pentru dictarea manuscrisului destinat publicării precum și pentru ajutorul dat la citirea corecturilor. De asemenea, aș dori să mulțumesc domnilor Murray Miles (cand. phil.) și Hartmut Tietjen (cand. phil.) pentru atenția și grija cu care au citit corecturile.

Freiburg i. Br., în primăvara lui 1975

Friedrich-Wilhelm v. Herrmann

INDEX DE NUME[246]

Aegidius Romanus: 130 145
Alexandru din Afrodisia: 258
Anselm de Canterbury: 39 40 49
Aristotel: 19 26 30 38 72 103 110-113 119 124 136 142 144 148 153 154 167 254-262 275 282 284-286 291 292 297 298 304 305 307 310 327-345 348-355 357-363 367-369 372 374 385-387 409 449 453 469
Augustin: 115 325 327 329 361 336
Avicenna: 113

Baumgarten, Alexander Gottlieb: 46 48 53 177
Bergson, Henri: 328 329 343 345
Bismarck, Otto von: 7
Bonaventura: 39
Brentano, Franz: 81

Capreolus, Johannes: 130 145
Cassirer, Ernst: 36
Cohen, Hermann: 286

Descartes, René: 15 46 49 50 86 93 103 105 112 115 173 174 175-178 198 210 211 216 217 219-221 247 277
Dionisie Pseudo-Areopagitul: 40 113
Dilthey, Wilhelm: 71 74 247 253 389
Duns Scotus: 28 39 111 112 131 135 174

Ebbinghaus, Hermann: 71
Einstein, Albert: 328
Erdmann, Johann Eduard: 216

Fichte, Johann Gottlieb: 107 176 184 201 216 218 231
Fonseca, Petrus: 112
Fontenelle, Bernard Le Bovier de: 469

Galilei, Galileo: 457

[246] În acest index au fost incluse doar ocurențele exacte ale numelui, așadar nu cuvinte precum „aristotelician", „kantian" etc.

Goethe, Johann Wolfgang: 6 401
Görres, Joseph von: 6

Häckel, Ernst: 70
Hartmann, Nicolai 87
Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: 3 4 6 15 17-19 30 105 112 113 118 141 142 157 158 167 176 179 210 216-218 226 252 254 282 328 400 404 443 466
Heimsoeth, Heinz 216
Heraclit 444
Hobbes, Thomas: 254 260-274 281 285-290 292 293 296
Hönigswald, Richard: 286
Humboldt, Alexander von: 6
Hume, David: 192 273
Husserl, Edmund: 29 36 81 175 176 253 263 285 286

Iamblichos: 113

Jaspers, Karl: 8

Kant, Immanuel: 5 6 9-12 16 20 32 35-39 41-69 73 75-78 80 93 94 101 103-113 119 121-125 130 139 141-143 146 150 154 155 158 159 165-167 173 174 175-189 191-214 216-218 221 225 242 252 255 258 259 273 277 280 283 285 317 328 336 353 356 423 430 431 445 447-451 461 467-469
Kierkegaard, Sören: 408

Lask, Emil: 253
Leibniz, Gottfried Wilhelm: 15 45 46 104 124 129 168 178 180 248 328 329 426 427
Locke, John: 273
Lotze, Hermann: 253 254 282 283 284 286 287 288 290 304 312 331
Luther, Martin: 130 260

Meister Eckhart: 127
Melanchthon, Philipp: 112
Mill, James: 273
Mill, John Stuart: 253 254 273 274 276 277-282 286-290 293

Natorp, Paul: 221 222 286
Newton, Isaac: 314

Occam, William de: 260

Parmenide 154 155 320 444
Pichler, Hans: 216
Platon: 30 72-75 103 115 151 152 154 157 174 260 275 283 295 297 400-405 461 463 464 468 469
Plotin: 113 327
Porfir: 258
Proclos: 113

Ranke, Otto: 6
Rickert, Heinrich: 183 222
Rilke, Rainer Maria: 244 246 247 410

Scheler, Max: 193
Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph von: 6 176 216 218
Schleiermacher, Friedrich: 6
Schuppe, Wilhelm: 253
Sigwart, Christoph: 253
Simplicius: 325 328
Solon: 271
Spinoza, Baruch de: 189
Suarez, Francisco: 81 111-116 118 126 132 133 135-139 144 168 174 210 328

Thales: 453
Toma din Aquino: 16 28 39-42 56 81 111-113 116-119 122 124 126 127 128 130 131 174 258 268 328

Wolff, Christian: 43 46 168

INDEX AL EXPRESIILOR ELINE

ἀ- : 307
ἀγαθοειδής: 401
ἀγαθόν: 401 404; *cf.* ἰδέα τοῦ ἀγαθοῦ
ἀγένητος: 162
αἴσθησις: 154
ἀκίνητος: 74
ἀκολουθεῖν: 344 345 360
ἀληθεύειν: 103 267 307 309
ἀλλοίωσις: 343
ἀνώλεθρος: 162
ἀπό- : 297
ἀπορία: 330
ἀπόφανσις: 297
ἀριθμούμενον: 338
ἀριθμός: 334 338 348 353 354 355
ἄρτι: 334

βίος 171

γένη τῶν ὄντων: 151
γένος: 149 151
γιγνώσκειν: 401

διαίρεσις: 259 283 290 298 302
διάνοια: 257 308 358
ἐν διανοίᾳ: 258 259 267 304 308
δίωξις: 193
δηλοῦν: 307 309
δημιουργός: 405
δυνάμει ὄν: 124

εἶδος: 121 149 150 151 152 154 214 215
εἴδωλον: 268
εἶναι: 153 162 169
ἔκ τινος εἴς τι: 343 344 348
ἐκστατικόν: 377
ἐν πράγμασιν: 259 267 304
ἐπέκεινα: 404 405 425 436; *cf.* οὐσία
ἐνέργεια: 123 147
ἐνεργεῖν: 123 142
ἐντελέχεια: 123
ἐξαίφνης: 334
ἐργάζεσθαι: 142
ἔργον: 123
ἔργῳ: 122

ζωή: 171

ἤδη: 334
ἡλιοειδής: 401

ἥλιος: 401

θεολογία: 38 111
θεωρεῖν: 154 166

ἰδέα: 45 73 149 150 154
ἰδέα τοῦ ἀγαθοῦ: 401 405
ἰδεῖν: 73 104

καιρός: 409
κατ' ἐξοχήν: 178
κίνησις: 332 333 338 342 345 385
κινούμενον: 332 342
κρίνειν: 23
κυκλοφορία: 336

λανθάνειν: 307
λόγος: 103 104 155 171 256 318 404 444 451
λόγος ἀποφαντικός: 255 256
λόγος οὐσίας: 118
λόγος σημαντικός: 256
λόγος τινός: 295
λόγος ψυχῆς: 103

μέγεθος: 344
μέθεξις: 115
μεταβολή: 332 342 343 361
μεταβάλλον: 332
μέτρον: 355
μετρεῖσθαι: 355
μορφή: 117 121 149 150 152 164

νοεῖν: 154 155 166
νοεῖσθαι: 401
νοητόν: 400
νοῦς: 103 155 171 318 335
νῦν: 334 348 350 409 434

ὄν: 74 257 275
ἀεὶ ὄν: 162 430
ἔξω ὄν: 259
μὴ ὄν: 295 330 331
οὐκ ὄν: 295
ὄναρ: 74
ὁρατόν: 400
ὄρεξις: 193
ὁρισμός: 120 149 152
ὅρος: 149
οὐσία: 121 149 153 155 162 169 210 214 215 275 330 449
οὐσίαι: 210
ἐπέκεινα τῆς οὐσίας: 402 404

πάλαι: 334
πανταχοῦ: 333
παρά: 333
πέρας: 353
περιέχεσθαι: 356
ποιεῖν: 405
πρᾶγμα *cf.* ἐν πράγμασιν
πρᾶξις: 405
προσσημαίνει: 257 290
πρότερον: 27
πρότερον-ὕστερον: 335 341 342 347 349

συμβεβηκός: 355
σύμβολον: 262
συνέχεια: 334 344
συνεχές: 337 344
σύνθεσις: 257 283 290 298 302
τέλειον: 152

τέχναι: 73
τέχνη: 405
τί: 24
τί ἐστι: 45 119
τὸ τί ἦν εἶναι: 119 120 149 150 151
τόπος: 343

ὕλη: 150 164
ὕπαρ: 74
ὑποκείμενον: 50 152 178 179 184 210 217 265 448
ὕστερον *cf.* πρότερον-ὕστερον

φαίνεσθαι: 297
φαντασία: 150
φερόμενον: 343 346
φιλοσοφία: 4
πρώτη φιλοσοφία: 38 111
φορά: 343
φυγή: 193
φύειν: 151
φύσις: 121 149 151 196
φωνή: 292
φῶς: 401

χωριστόν: 259

ψυχή: 103 155 171 318
ὄμμα τῆς ψυχῆς: 154

INDEX AL EXPRESIILOR LATINE

accidens: 129
actu: 50 122; *cf.* essentia actu existens
actualitas: 122 123 124 143 144 145 147
actum: 145
actus: 144
actus concipiendi: 117
actus intellectus percipientis: 131
actus purus: 115 116 124 215
additio entis: 128
additio existentiae: 128
admovere: 450
aeternitas: 430
affectus: 261
agens: 142 145
agere: 122 142 143 144
assensus: 277

causa: 123 264
causa prima: 168
causa sufficiens entis: 129
certitudo: 120
cogitare: 177 179
cogitationes: 177 221
cogito me cogitare: 177 178 225
cogito sum: 93
commercium: 197 211 212
complementum possibilitatis: 43
compositio: 110 125 128
compositio realis: 130
compositum: 130
conceptio: 117
conceptus: 118
conceptus entis: 114 117
conceptus formalis entis: 117
conceptus objectivus: 117
conceptus objectivus entis: 117 118
concipere: 118
concretum: 265
continuum: 334 344 346 352 353
cosmologia rationalis: 112
creatura: 114

definiri: 118
definitio: 120 121 143 148 149
deitas: 127
determinatio: 46 47 177
deus: 114 127
dispositio entis: 146

distinctio: 110 125 134 141 170
distinctio formalis: 126 131 135
distinctio modalis: 126 131 132 135
distinctio pura: 135
distinctio rationis: 126 132 134 135 138
distinctio rationis cum fundamento in re: 135
distinctio rationis pura vel ratiocinantis: 134
distinctio rationis ratiocinatae: 134 135
distinctio realis: 125 126 128 130 134 135 145

ens: 46 115 117 118 119 121 127 130 136 139 145 215 259 269 275
ens a se: 114 124
ens ab alio: 114
ens contingens: 115
ens creatum: 115 125 130 168 215
ens finitum: 110 114 115 116 125 210 215
ens increatum: 115 126 168
ens infinitum: 110 114 115 116 210
ens necessarium: 115
ens per essentiam: 115
ens per participationem: 115 116
ens perfectissimum: 38 40 111
ens potentiale: 115
ens qua actus purus: 115
ens quo: 130
ens rationis: 114 259
ens reale: 259
ens realissimum: 49 210
entitas: 125 275
error: 49
esse: 116 117 121 122 130 153 159 215 288
esse aliquid: 264
esse creatum: 131
esse essentiae: 289 290 303
esse existentiae: 290 303
esse quo: 130
esse quod: 130
essentia: 20 24 32 33 41 108-111 113 116 117 119 121 122-130 135 137-144 147-149 153 155 156 158 165 168-170 196 200 265 275 281 287 288 311 350
essentia actu existens: 125
essentia dei: 110
essentia entis: 127
essentia realis: 119 121
existentia: 20 24 32 33 36 108-111 113 116 119 121-130 133 135 137-145 147 148 153 155-158 165 168-170 281 287 288 289 311 350
existere: 122 123 130 131 153 159 162 169
explicite: 134
ex-sistere: 242

falsitas: 266
forma: 117 121 143 148 149

formaliter: 132

harmonia praestabilita: 211
hypothesis: 197

ideae innatae: 104
implicite: 134
in intellectu: 304
in ordine originis: 120
in sensu cosmico: 10
influxus realis: 212
intellectus archetypus: 167
intendere: 81
intentio: 81 82 83 87 88 89 94 97 99 100 101 118 224 249 309 379 446 447
intentio intellecta: 118
intentum: 82 83 87 94 95 97 98 100 101 118 224 309 379 446
intentum intellectum: 118
iussiones: 261

lamentationes: 261

malum: 49
metaphysica generalis: 112
metaphysica specialis: 112
modus: 131
more geometrico: 73
mundus sensibilis: 6

natura: 41 121 122 126 131 132 143 148 149
nihil: 123
nomen: 119
nomina abstracta: 265
nomina concreta: 265
nomina copulata: 263 264
nominaliter: 119
notae: 177

objectivum: 117
omnitudo realitatis: 45
optiones: 261
oratio: 261
ordine nobilitatis: 120

perfectio: 120 152
personalitas: 186 187
personalitas moralis: 185 186 188 192 194 196 199 205 208 209 218
personalitas psychologica: 182 183 185 199 201 208 218
personalitas transcendentalis: 180 182 183 185 186 199 201 204 208 218
ponitur: 53
positum: 17 456
possibile: 124 125
possibilitas: 45 50 124; *cf.* complementum possibilitatis
potentia objectiva: 137
praedicata: 177
praedicatum: 263
precationes: 261
prima divisio entis: 114
primum analogatum: 114
primum et principuum ens: 114
primum significatum: 114
privativum: 387
promissiones: 261

propositio: 260 261 262 264 265 266 268 281
prototypon transcendentale: 210
psychologia rationalis: 112 202

removere: 450

quid concreatum: 146
quid entis: 145 146
quidditas: 41 50 119 120 121 122 123 125 132 143 169 196 265 266
quod quid erat esse: 120 121 148

ratio: 41 118
ratio abstractissima et simplicissima: 118
ratio cognoscendi: 91
ratio entis: 116 118
ratio essendi: 91
ratio subjecti: 41
ratione nobilitatis: 120
ratiocinari: 135

realitas: 45 50 109 119 124 125 138 148 152 169 177 265 289
realitas actualis: 50
realitas objectiva: 50
realiter: 131 133 134 138 139
repraesentatio: 177
res[247]: 44-47 51 119 120 124 125 128-130 132 134-136 139 143 146 169 177 196 197 199 265 272 288 384 449
res cogitans: 20 32 175-178 195 198 209 210 219-222 225 231 250 318
res extensa: 20 32 175 176 195 198 209 210 219 221 231 250
respectus logicus: 52 106 255 259

sempiternitas: 430
signum: 262
subjectum: 178 179 210 216 221 263 265 384
substantia: 205 384
substantiae finitae: 210
summum ens: 38
sumptum participaliter: 119
suppositum: 265

theologia rationalis: 112
transcendens: 425
transcendere: 423 425

unum: 269

[247] Enumerăm aici doar locurile din originalul german în care *res* este folosit de Heidegger în mod de sine stătător. În versiunea românească există mult mai multe ocurențe ale cuvântului *res*, dat fiind că am ales să traducem termeni precum *Sache*, *Sachgehalt*, *Sachbestimmung* etc. prin „*res*", „conținut de *res*", „determinație de *res*" etc. *Cf.* glosarul german-român și cuvintele din familia lui *Sache*.

veritas: 266 268
veritas transcendentalis: 25
verum: 269
vi nominis: 119
voluntas: 81

GLOSAR GERMAN-ROMÂN[248]

Abhandenheit (calitate-de-a-„nu mai fi"-(la-îndemână)): 433 436
Ab-handenes (ființare care „nu mai e" (la-îndemână)): 432 441
Abhandensein („a nu mai fi" (la-îndemână)): 440
Absenz (*absentia*): 442
a priori, *das Apriori* (a priori, ceea ce este aprioric): 27 73 74 105 206 344 461 462
apriorische Erkenntnis (cunoaștere apriorică): 27 73
apriorisches Verhältnischarakter (caracter aprioric de raport): 85
Aprioritât (aprioritate): 27 462 465
Aneignung (apropriere): 312
Zueignung (restituire): 312
Anschauen (intuiție): 154 166 167
An-sich (în-sine): 159-162 415 448
Anwesenheit (prezență): 376 433 436 439 443 448
Anwesendes (ființare prezentă): 376 407 436
Abwesenheit (absență): 433 436 443

[248] Referințele cuprinse în acest index nu epuizează toate ocurențele termenilor, ci încearcă să surprindă acele locuri din prelegere în care Heidegger fixează terminologic un cuvânt sau explică pe larg un termen filozofic. În cazul câtorva termeni cheie (*Zeitlichkeit*, *Transzendenz*, *Intentionalität*, *Seinverständnis* etc.) am enumerat mai mult ocurențe, chiar și mai puțin importante. Pe de altă parte, acest index nu urmărește să stabilească o echivalență riguroasă de termeni, ci doar să-l ajute pe cititor în vederea unui studiu mai aprofundat al originalului german.

Aufweisung (punere în lumină): 302
Aufzeigung (punere în evidență): 297 306
Augenblick (clipă): 407
Blick (privire): 407
Aussage (enunț): 268 272 285 291 294 306
Aussehen (înfățișare): 149 150
Außer-sich (fapt-de-a-fi-în-afara-lui-însuși): 377 378

Bedeutsamkeit (semnificativitate): 235 370 419 420
Bedeutung (semnificație): 272
Befindlichkeit (situare-afectivă): 397
Begegnenlassen (fapt-de-a-lăsa-să-vină-în-întâmpinare): 98
behalten (a păstra, a păstra în minte): 347 415 432
Behalten (păstrare): 367 375 412
Beisammen (împreună): 302
Bestimmung (determinație): 177 298
Bewandtnis (menire funcțională): 96 233 415 416 432
Bewandtnisbezug (relație funcțională): 415 418
Bewandtniszusammenhang (context al menirilor funcționale): 233
Bewendenlassen (fapt-de-a-face-ca-ceva-să-funcționeze potrivit menirii sale): 415 432
Bewegung (mișcare): 333 344 355
Bewußtsein (conștiință): 225 444
Selbstbewußtsein (conștiință de sine): 179 186 192 247 444

das Da (locul-de-deschidere): 152 426 454
Dasein (*Dasein*): 21 25 26 36 74 76 77 82 90 91, 103 104 105 147 155 156 161 165 169 171 199 218 220 224 225 230 234 305 315 318 335 359 390 422 425 444 455 465
Analytik des Daseins (analitică a *Dasein*-ului): 21 22 26 319 322
Datierbarkeit (databilitate): 370
Dauer (durată): 372
Destruktion (destrucție): 31
Dehnung (tindere): 343 344
Ausdehnung (extindere): 343 344

Ausgedehntheit (fapt de a fi extins): 345
Diesheit (acest-itate): 414
Dimension (dimensiune): 343 351 352
Dimensionalität (dimensionalitate): 344
Dimensionsgehalt (conținut dimensional): 352
Dinglichkeit (lucru-itate): 96
Ding-zusammenhang (context al lucrurilor): 232

eigentlich (autentic): 228 242 406
uneigentlich (inautentic): 228 242 395 409
Ekstase (ecstază): 377 378 380 407 428 435 437 444 448
ekstatisch (ecstatic): 377 378 380 406 428 429 437 447
Endlichkeit der Zeit (finitudine a timpului): 386
Unendlichkeit der Zeit (infinitudine a timpului): 387
Enthüllen (dezvăluire): 306 307 309 392 402 455
Enthülltes (ceva dezvăluit): 309
Enthülltheit (stare-de-a-fi-dezvăluit): 303 309 310 387 447 455
Enthülltsein (fapt-de-a-fi-dezvăluit): 225 296 303
Entdecken (des-coperire): 68 98 296 240 307
Entdeckbarkeit (putință de a fi des-coperit): 101
Entdecktheit (stare-de-des-coperire): 66 68 99 102
Entlassung (desprindere): 160 214
Entrückung (răpire): 377 378 428 435 453
Entwurf (proiect): 392 396 459
Entwerfen (proiectare): 436
Selbstentwurf (proiectare de sine): 436 437 444
Sich Entwerfen auf eine Möglichkeit (a se proiecta către o posibilitate): 392
Erinnerung (amintire): 412
Erkennen (cunoaștere): 455
Erlebnis (trăire): 86-7
Erschaffung (creare): 138
geschaffen (creat): 140
Erschließen (deschidere): 307
Aufschließen (scoatere la iveală): 307
Erschlossenheit (stare-de deschidere): 24 25 100 101 102 225 307

Entschlossenheit (stare de hotărâre): 406 407
unentschlossen (nehotărât): 409
verschlossen (închis): 409
Erstreckung (întindere): 343 344 351 372
es gibt (este dat): 13 14 24 317
Existenz (existență — *termen folosit de Heidegger*): 36 90 170 219 237 250 308 378 390 395 454
Existenz (existență — *termen din filozofia tradițională*): 36 55 61 108 109 122-125 142 144 199 209 276 445
existenziell (existențiel): 393 395 396 406
Existieren (a exista): 224 393 396

Faktizität (facticitate): 395
faktisch (factic): 239
Freigeben, Freigabe (eliberare): 98 99 160 166 214
Freiheit (libertate): 391
Freisein für... (fapt de a fi liber pentru...): 391
das Früher (anteriorul): 27 100 105 151 461 462 463
Früher-Später (anterior-ulterior): 333 335 341 349
Fundierungszusammenhang (relație de fundare): 149
apriorischer Fundierungszusammenhang (relație aprioric㠠de fundare): 344
ontologischer Fundierungszusammenhang (corelație ontologică de fundare): 360

Gegenstand (obiect, ceea-ce-stă-în-față, ceea-ce-stă-împotrivă): 223 285 310 463
Gegenständlichkeit (obiectualitate): 223
Gegenständlichkeit (obiectivitate *la Kant*; *cf. Objekt, Objektivität*): 285
ungegenständlich (ne-obiectual): 398
Vergegenständlichung (obiectualizare): 456 463 466
Vergegenständlichung des Seins (obiectualizare a ființei): 398 399 456 458 459 464
Gegenwärtigen (prezentizare): 367 368 376 380 407 412 416 432 434 435 436 449
Gegenwart (prezent): 368 376 381 407 433 434 435 436 442 444 448

Nichtgegenwärtigen (ne-prezentizare): 441
Ungegenwärtigen (non-prezentizare): 441
Gemessenwerden (fapt de a fi măsurat): 355 361
Messen (a măsura): 361
Gebilde (ceea ce a luat/are chip propriu): 150
Gebrauch (utilizare): 161
gelten (a fi valabil): 285
Gepräge (întruchipare): 149 150
Geschehen (survenire): 393
Geschichte der Philosophie (istorie a filozofiei): 30 31
Geschichtlichkeit (istoricitate): 26 393
geschichtlich (istoric): 241
Gestalt (figură): 149
Gestalten (configurare): 149
gewärtig (aflat în expectativă): 347 415 432
Gewärtigen (așteptare, expectativă): 366 368 407 410
Gewesenheit (trecut esențial): 375 407 411
Geworfenheit (stare de aruncare): 239
Gott (Dumnezeu): 215
Gottesbegriff (concept de Dumnezeu): 39 40 111
Grenze (graniță): 352 353 361

Handeln (acțiune, mânuire): 143
Helle (strălucire): 397, 400, 401
Erhellung (străluminare): 401 402 447
Herstellen (producere): 138 143 147-153 159-164 166 167 168 213 405
Hergestelltheit (stare-de-a-fi-produs): 159 162 172 213
Hergestelltsein (fapt-de-a-fi-produs): 159 214 219
Horizont (orizont): 22 319 324 340 378 388 402 428 435 437 444 451 459 460
horizontal (de orizont): 378 429 447

Ich (eu): 177-185 201 225
Ich-pol (eu-pol): 225
Ichheit (egoitate): 177 179 180 186
In-sein (fapt-de-a-sălăși-în): 413 428
Individuation (individuație): 414

Intentionalität (intenționalitate): 81-93 99 101 225 230 249 294 378 444 446

je-meines (de-fiecare-dată-al-meu): 242
Jetzt (acum): 347 349 352 362 367 408 433
Jetztfolge (succesiune de acum-uri): 362 363 369 374 379 384 433
Jetzt-sagen (a spune „acum"): 366

Konstruktion (construcție): 30
Kopula (copulă): 252 253 254 256 259 264 266 272 274 291

Licht (lumină): 400 401 402
Logik (logică): 252 260 269 283

Meinen (părere): 84 85
vermeintlich (în mod părelnic): 84 85
Menschheit (umanitate): 196
Metaphysik (metafizică): 39
Methode der Ontologie (metodă a ontologiei): 26 27 28 466
Methode der wissenschaftlichen Philosophie (metodă a filozofiei științifice): 3
phänomenologische Methode (metodă fenomenologică): 29
Miteinander (laolaltă): 197
Miteinandersein (fapt-de-a-fi-unul-laolaltă-cu-altul): 382 407 419
Mitsein (fapt-de-a-fi-laolaltă): 394 407 414 419 421
Mitdasein (Dasein-ul-laolaltă): 394 396 419
Mitteilung (împărtășire): 299
Möglichkeit (posibilitate): 124 392 461 462
das Ermöglichende (ceea ce face cu putință): 461 462 463
Ermöglichung (facere cu putință): 463

Natur (natură): 240 457
Negation (negație): 439
Negatives (negativ): 443
Negativität (negativitate): 443

Nicht (nu): 442 443
Nichtigkeit (nimicnicitate): 443

Objekt (obiect): 221 222 285 359
Objektivität (obiectivitate): 150 285 288 294 373
Objektivierung (obiectivizare): 91 446
offen (deschis): 378 380 426
Offenbarmachen (a face ceva manifest): 307
Sich-selbst-offenbar-werden (a-și deveni sieși manifest): 194 392
Offenheit (deschidere): 360 378 426
Offensein für... (fapt de a fi deschis pentru...): 436 438
die offene Weite (largul deschis): 378
Öffentlichkeit (caracter public): 373
öffentlich zugänglich (accesibil public): 382
Ontologie (ontologie): 15 16 22 23 26 36 39 77 195 198 207 220 254 277 283 319 322 324 379 388 399 454 459 460 466
ontologische Differenz (diferență ontologică): 22 102 106 109 321 406 454
Fundamentalontologie (ontologie fundamentală): 319 320
vorontologisch (preontologic): 388 398 454 457

Person (persoană): 185-218
Persönlichkeit (personalitate): 186
Phänomenologie (fenomenologie): 2 3 26 27 28 32 466 467
phänomenologisch (fenomenologic): 452
Position (poziție): 52 60 68 106 430
absolute Position (poziție absolută): 43 53 55 62 63 106
bloße Position (simplă poziție): 44 52 53 106
positiv (pozitiv), *Positivität* (pozitivitate): 12 13
positive Wissenschaften (științe pozitive): 17 18 72-75 457 460 465 466
Platz eines Zeugs (loc al unui ustensil): 440
Prädikation (predicație): 44 298
Praesenz (*praesentia*): 433 434 435 436 438 439 442 444 448 459
praesential (praesențial): 433 436
Psychologie (psihologie): 69-76 183

Realität (realitate): 37 45 48 49 50 57 107 108 109 119 124 143 148
Rechnen mit der Zeit (luare în calcul a timpului): 324 364 365
Reduktion (reducție): 29
Reflexion (reflexie): 155 156 226 229 247

Sache (lucru, *res*): 45 57 119
Sachbestimmung (determinație de *res*): 152
Sachbestimmtheit (determinație de *res*): 45
Sachcharakter (caracter de *res*): 110
Sachgehalt (conținut de *res*, conținut real): 57 107 320 353 432
sachhaltig (propriu conținutului de *res*, ...de *res*): 47 50
Sachhaltigkeit (conținut de *res*, reitate, constituție reică): 44 307 321
Sachheit (reitate): 45 57 107 119-122 149 152 169
Sachverhältnis: (raport din *res*, raport ce ține de *res*): 54
Schema (schemă): 429 435 436 438
Sein (ființă): *passim*
Frage nach dem Sein überhaupt (întrebare privitoare la ființa în genere): 399
Grundartikulation des Seins (articulare fundamentală a ființei): 170 321
Indifferenz des Seins (indiferență a ființei): 250 251
Mannigfaltigkeit des Seins, der Seinsweisen (multiplicitate a ființei, a modurilor de a fi): 170 171 219 247
Modifikationen des Seins (modulări ale ființei): 24 321
Modus des Seins (mod al ființei): 301
Wahrheitscharakter des Seins (caracter de adevăr al ființei): 25 321 393
Wassein (fapt-de-a-fi-ceva): 24 140 265 288 301 415
Wiesein (fapt-de-a-fi-cumva): 415
Weise-zu-sein, *Seinsweise* (mod-de-a-fi): 24 432
Sein-bei (fapt de a fi în preajma...): 229 239 377 394
Seinkönnen (putință de a fi): 374 391 418
Selbst (sine): 423 425
Selbstheit (sineitate): 425

Setzen (fapt-de-a-pune): 15 66
Setzung (punere): 68 77 106 445
absolute Setzung (punere absolută): 166 445
das Gesetzte (ceea-ce-este-pus): 66
Gesetztheit (stare-de-a-fi-pus): 66 268
Sich-aufhalten-bei (fapt-de-a-se-ține-în-preajma): 377
Sichausrichten auf... (fapt-de-a-se-îndrepta-către...): 79 84 86 225
Gerichtetsein (fapt-de-a-fi-îndreptat-către): 81 84 85 88
Sinn (sens): 285
Sinn von Sein (sens al ființei): 318 319
Sorge (grijă): 423 444
Spannweite (expansiune): 381
Gespanntheit (întindere): 372 388
eine Spanne Zeit (o bucată de timp): 372
Sprache (limbă): 296
Stetigkeit (continuitate): 344 346
Subjekt (subiect): 173-178 216 220 238 360 444 446
Subjektivierung (subiectivizare): 89 91 312 446
subjektivistisch (subiectivist): 312 320
Subjektivität (subiectivitate): 174 175 177 182 185 217 444

Temporalität (temporalitate a [ființei]): 22 324 388 389 429 430 436 437 438 443 458 459 462 465
temporal (temporal (*temporal*))[249]: 389 406 431 433 448 463
Tod (moarte): 375 387

[249] Heidegger folosește în această prelegere doi termeni care pot fi traduși în românește prin „temporal", și anume *zeitlich* și *temporal*. Pentru a nu crea confuzii, termenul *zeitlich* a fost tradus cu „temporal" pur și simplu, în timp ce *temporal* a fost tradus prin „temporal (*temporal*)". Cu alte cuvinte, el este urmat întotdeauna de termenul german pus între paranteze rotunde, pentru a atrage atenția că el ține de problematica lui *Temporalität*. Acest termen a fost tradus la rândul său prin „temporalitate [a ființei]", pentru a-l distinge de *Zeitlichkeit* („temporalitate" pur și simplu). Prelegerea distinge de fiecare dată cu claritate între cele două accepțiuni ale temporalității, respectiv ale adjectivului „temporal".

Transzendenz (transcendență): 86 89 90 91 161 230 249 310 316 360 379 413 418 423 425 428 429 431 435 436 444 446 448 458 460
transzendieren (a transcende): 98 379
transzendental (transcendental; *în înțeles kantian*): 23 180-181
transzendentale Wissenschaft (știință transcendentală): 23 379 460 466
das Transzendente (transcendentul): 423 424

Übergang (trecere): 352 387
Übergangscharakter (caracter de trecere): 362 372 387
Überraschtwerden (a fi surprins): 442
Überschrittscharakter (caracterul depășirii): 428
Überstieg (depășire): 23
Uhrgebrauch (folosirea ceasului): 363 364
Umgang (îndeletnicire): 416 429 431 432 438 440
Umgriffenwerden (a fi cuprins): 356
Um-halt (ținere împrejmuitoare): 356 362 387
Umsicht (privire ambientală): 232
Umschlag (trecere din... în..., schimbare): 332 343
Unauffälligkeit (ne-ieșire în evidență): 439
Ungestörtheit (a nu fi deranjat): 440
Unterschied von Sein und Seiendem (diferența dintre ființă și ființare; *cf. ontologische Differenz*): 22 454
Urteil (judecată): 285
Geurteiltsein (faptul de a fi judecat): 285 288

Verbindung (legătură): 258 264 276
Verbundenheit (starea-de-a-fi-legat): 258 302 303
Verborgenheit (stare-de-ascundere): 307
Vereinzelung (individualizare): 408
Verfallen (cădere): 384
Verfügbares (ceea ce este disponibil): 152 153 442
Vergangenheit (trecut): 375 376 411
Vergessen (uitare): 367 368 375 407 411
Sichvergessen (uitare de sine): 412
Vergessenheit (uitare): 412

Verhaltung (atitudine, comportament): 69 80 295 367
Verhalten (atitudine, raportare): 81 389 390 412 466
Sichverhalten (fapt-de-a-se-comporta-față-de-ceva): 85
apriorischer Verhältnischarakter (caracter aprioric de raport): 85 91
Vermissen (resimțire a lipsei): 441
Verstehen (înțelegere): 389 390 391 396 405 436
Verständnis (comprehensiune): 99 100 101 389
Verstehbarkeit (inteligibilitate): 459
Sichverstehen (înțelegere de sine), *Selbstverständnis* (comprehensiune de sine): 227 249 391 392 393 394 409 421 422
Seinsverständnis, *Verständnis von Sein* (comprehensiune a ființei): 14 19 21 26 92 117 147 159 164 170 220 224 249 291 296 300 309 319 322 323 324 385 388 390 395 396 397 398 399 406 412 413 417 418 422 429 430 436 443 444 446 453 454 456 458 465 466
Verstehen von Sein (înțelegere a ființei): 18 24 100 101 105 388 412 416
Weltverständnis (comprehensiune a lumii): 420 422
Weltverstehen (înțelegere a lumii): 429
Vertrautheit (familiaritate): 432
Unvertrautheit (nefamiliaritate): 432
Vorfinden (a găsi aici de față): 153 441
vorgängig (prealabil): 100 462
vor-handen (simplu-prezent): 153
mitvorhanden (co-prezent): 385
Vorhandenes (ființare simplu-prezentă): 143 147 153 210 219 384 413 431 446 448
Vorhandensein (fapt-de-a-fi-simplu-prezent): 36 95 200 201 209 266 277 385 396 429 432 445
Vorhandenheit (simplă-prezență): 36 68 78 92 95 99 100 101 118 153 170 197 250 375 417 446
Vorlaufen (pre-mergere): 407
das Vorliegende (ceea ce stă întins în față, ceea-ce-stă-de-față): 152 456
Vorstellung (reprezentare): 94

Währen (faptul de a dura): 372
Wahrheit (adevăr): 24 25 26 167 257 266 291 308 309 403 455
Unwahrheit (neadevăr): 459
Wahrsein (fapt-de-a-fi-adevărat): 290 291 303 304 306 307 309
Wahrnehmung (percepție): 62 63 64 77 78 83 84 85 88 93 94 95 97 98 99 100 101 159 445 448
Wahrnehmbarkeit (perceptibilitate): 101
Wahrnehmen (percepere): 64 78 445
Wahrgenommenes (ceea-ce-este-perceput): 64 78 88 93 446
Wahrgenommenheit (stare-de-a-fi-perceput): 65 68 78 95 96 97 99 101 159 172 181 268 446
Wahrgenommensein (fapt-de-a-fi-perceput): 65 78 95 159
Washeit („ce"-itate): 170 432
Welt (lume): 234 307 360 394 417 420 458
Weltanschauung (viziune despre lume): 5-13 16 455 467
In-der-Welt-sein (fapt-de-a-fi-în-lume): 234 239 296 383 391 413 423 425 428 429 444 458
Weltcharakter der Zeit (caracter mundan al timpului): 383
das Innerweltliche (ceea ce este intratemporal): 235
Innerweltlichkeit (intratemporalitate): 239 296
Umwelt (lume ambiantă): 233
Werheit („cine"-itate): 170
Wesen (esență): 120
Wiederholung (reiterare): 407
Wirklichkeit (efectivitate): 36 68 111 123 124 138 139 142 144 154 159 164 196 216 268
Verwirklichung (trecere-în-ceva-efectiv): 138 146 147
Wissenschaft vom Sein (știință despre ființă): 15 17 18 23
Wissenschaften: *cf. positive Wissenschaften*
temporale Wissenschaft (știință temporală (*temporal*)): 460
wissenschatfliche Philosophie (filozofie științifică): 3 4 5 9 16 388 454
kritische Wissenschaft (știință critică): 23
transzendentale Wissenschaft (știință transcendentală): 379
Wortfolge (înlănțuire de cuvinte): 300

Worumwillen (în-vederea-a...): 418
umwillen (în-vederea): 242 383 428

Zahl (număr): 338 351 353
Gezähltes (ceva ce este numărat): 339 353 356 361 387
Gezähltheit der Zeit (fapt de a fi numărat al timpului): 388
Zeit: 98 206 323 341 360 388 417 430 433 458 460 463
abkünftige Zeit (timp derivat): 383 409
Zeit, um zu... (timp pentru a...): 365
Sichrichten nach der Zeit (a se orienta după timp): 365
Sich-Zeit-nehmen (a-ți lua timp): 364
ursprüngliche Zeit/Zeitlichkeit (timp/temporalitate originară): 341 361 367 369 378 380 383 409 458
vulgärer Begriff der Zeit (concept comun al timpului): 323 341 362 462
vulgäre Zeit (timp comun): 376 385
vulgäres Zeitverständnis (comprehensiune comună a timpului): 324 329 362 368 377 380
Innerzeitigkeit (intratemporalitate): 334 351 355 357 361 388 430 433
außerzeitig, außerzeitlich (extra-temporal): 357 462
Weltzeit (timp de ordinul lumii): 370 383 388
Zeitlichkeit (temporalitate): 22 27 323 324 341 342 360 362 368 376 378 388 397 406 412 416 423 428 429 433 436 437 438 443 448 456 458 465
sich zeitigen (a se temporaliza): 376 378
Zeitigung (temporalizare): 378 416 452 454
zeitlich (temporal): 384 433
zeitlich (vremelnic, temporal; *în sensul filozofiei tradiționale*): 430 434
überzeitlich (supra-temporal): 430 434 462
zeitlos (a-temporal): 430 434 462
Zeug (ustensil): 96 232 414
Zeugcharakter (caracteristică de ustensil): 96 432
Zeughaftigkeit (ustensilitate): 96
Zeugganzes (întreg ustensilic): 232
Zeugzusammenhang (context ustensilic): 232 414 417 432

Zirkel (cerc): 319
Zirkelhaftigkeit (circularitate): 319
Zuhandensein (fapt-de-a-fi-la-îndemână): 396 432
Zuhandenes (ființare la-îndemână): 413 414 434 438 459
Zuhandenheit (calitate-de-a-fi-la-îndemână): 416 429 431 432 433 436 438 439 459
Unzuhandenheit (calitate-de-a-nu-fi-la-îndemână): 439
Zukunft (viitor): 375 407 410 428
Auf-sich-selbst-zukommen (venire către sine): 375 377
zurückkommen (a veni înapoi): 376 407